

قبة الصخرة

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

1000

1000

1000

المدينة الإسلامية

التمهيد

عرف الناس حياة المدن منذ عصر بعيد يرجع إلى عهد أقدم بكثير مما يعتقد معظم الناس ، فقد ظهرت الحياة الحضرية في الاغلب حوالي عام ٦٠٠٠ أو ٧٠٠٠ قبل الميلاد ، رغم أن الاعتقاد السائد يرد ظهور المدن الاولى في بلاد ما بين النهرين وفي حوض وادي النيل الى حوالي ٥٠٠٠ سنة . ولقد دلت الاكتشافات في عصر اقدم من ذلك في مناطق أخرى مثل سهل الاناضول في تركيا . وكانت هذه المدن القديمة تضم بضعة آلاف من السكان ، وهو عدد لا يمكن مقارنته بطبيعة الحال بعدد سكان المدن الحديثة . ولكن العامل الاساسي في الحكم على قيام الحياة الحضرية ليس هو عدد السكان - رغم أهميته - بقدر ما هو نوع نمط الحياة السائد في تلك المجتمعات ، وهو نمط يتميز في المحل الاول باشتغال الاهالي بأنواع من النشاط الاقتصادي لا تتعلق بانتاج الطعام كما هو الحال في حياة الرعى أو الزراعة أو الصيد والقنص أو

الجمع والالتقاط ، فهذه كلها انماط ترتبط بأشكال الحياة الاكثر بداءة وتأخر اعن حياة الحضر وحياة المدن ، وذلك فضلا عما تتطلبه الحياة الحضرية بالضرورة من الاستقرار اللازم لقيام نظم اجتماعية وعلاقات معقدة ومتشعبة ومتشابكة بين السكان ، نتيجة لاختلاف الاصول السلالية التي ينتمون ليها ، وتباين عاداتهم وقيمهم الاجتماعية على الاقل فى بداية الامر ، وبخاصة حين تنزح جماعات عرقية مختلفة الى منطقة واحدة تستقر فيها وتؤلف نواة لقيام مجتمع حضرى .

ولقد كان الاسلام منذ البداية ديننا حضريا بالمعنى الدقيق للكلمة ، او دين مدن ان صح هذا التعبير . ولست أقصد بذلك أن انتشار الاسلام أو تقبله واعتناقه كان قاصرا على أهل المدن دون غيرهم ، ولكن المقصود هو أن الحضارة الاسلامية كانت دائما حضارة مدن ، فقد ازدهرت النظم الاسلامية فى عدد كبير من أمهات المدن التي لعبت دورا هاما خلال عصور التاريخ الاسلامي كله ، وفيها كانت تتركز مظاهر الحضارة الاسلامية المميزة مثل المساجد الكبرى والمدارس الدينية ، بل وأيضا الزوايا الصوفية . وقد ظل هذا النظام قائما حتى القرن التاسع عشر ، فعند ظهرت الزوايا السنوسية فى ليبيا فى المراكز الحضرية وشبه الحضرية ، وليس بين البدو أو سكان الصحراء كما يذكر ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard فى كتابه عن السنوسية The Sanusi of Cyrenaica .

ولقد ولد النبي صلى الله عليه وسلم فى مدينة هي مكة التي عرفت بأمر القرى ، وحين امر بالهجرة هاجر الى مدينة اخرى هي « المدينة » ولم يهاجر الى الصحراء . وليس من شك فى أن عنصر الاستقرار يعتبر أحد المتطلبات الاساسية لظهور الدين ونشأته وتطوره ونجاحه وانتشاره .

وعلى الرغم من أهمية موضوع المدينة الاسلامية فالملاحظ ان هذا الموضوع لم يدرس دراسة مقارنة متعمقة فى أضيق الحدود ، ومع ذلك فان لدينا عددا لا بأس به من الدراسات المفردة عن مدن اسلامية معينة بالذات ولكنها دراسات قليلة على أى حال ، وهذا يضع عقبة كبيرة امام الباحث الذى يحاول أن يدرس هذا الموضوع دراسة وافية ليخرج منها بنمط واضح عما يمكن أن يطلق عليه بوجه عام اسم « المدينة الاسلامية » . صحيح ان الكتابات القديمة وبخاصة تلك التي تعالج مواقع البلدان ، وكذلك الكتابات التي تتناول حياة الادباء والشعراء ، بل وأيضا الفن الاسلامي ، كانت تعطي بعض المعلومات عن المدن الاسلامية ، ولكن هذه المعلومات مبعثرة تبعثرا شديدا فى هذه الكتابات ، كما أنها تكاد تخلو تماما من أى تحليل عميق . وهذا كله يضطر الباحث فى الموضوع اما أن يبذل كثيرا جدا من الجهد المضى فى تتبع لكى يخرج من كل منها بمعلومات ضئيلة للغاية ، ولكنه فى آخر الامر جهد غير ضائع وكفيل بأن يوفر للباحث الجاد الحقائق العلمية الاساسية التي يبنى عليها تحليله . ولقد اهتم عدد من المستشرقين والمؤرخين الغربيين بالموضوع ، ولكنهم فى دراستهم كانوا فى الغلب ينظرون الى المدن الاسلامية فى ضوء معرفتهم بالمدن الغربية

ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، أى أنهم كانوا يطبقون على المدن الإسلامية معايير ومقاييس ومحكات مستمدة من التجربة الغربية ولا تصدق الا على المدن الأوروبية ، وهم فى ذلك يشبهون علماء الاجتماع الحضري عندنا حين يدرسون المدينة العربية المعاصرة فى ضوء الدراسات والنظريات السوسيولوجية الغربية بغير تمييز . وكان من الطبيعي ازاء ذلك ان ينتهى كثير من هؤلاء العلماء الى الزعم بأن مفهوم « المدينة » لا ينطبق على المدينة الإسلامية ، أو ان المدينة الإسلامية ليست مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة لافتقارها الى تلك المقومات التى تقوم على أساسها المدن الغربية . ولقد كان هؤلاء المستشرقون والمؤرخون يهتمون بالذات بدراسة نظم الحكم الرسمية ، وانتهوا الى القول بأن المدينة الإسلامية كانت تفتقر الى وجود مثل هذه النظم نظرا لأن العالم الإسلامي كان - حسب قول الأبيدوس - تحكمه امبراطوريات كبرى وصلت فيها النظم البيروقراطية درجة عالية من التعقد ، بحيث كانت المدن تعاني منها اشتد المعاناة لدرجة أنها فقدت استقلالها وذاتيتها . وبذلك فلم يكونوا يدرسون تلك المدن باعتبارها مجتمعات محلية لها كيائها وشخصيتها ومقوماتها المميزة التى تعطى وحدتها وتكاملها بقدر ما كانوا يعتبرونها مجرد تجمعات ، أو على الأصح مجموعات Collections من الجماعات المنعزلة داخليا بعضها عن بعض والعاجزة على أن تتعاون معا فى أى مجال أو أن تتصرف كوحدة متماسكة . وقد نجم ذلك من نفس الأسلوب الذى اتبعه هؤلاء العلماء فى دراساتهم ومحاولتهم رؤية المدينة الإسلامية فى ضوء التنظيمات الرسمية التى كانت تسود مدن الغرب فى القرون الوسطى بوجه خاص ، فاففقوا بذلك عن أن ينظروا الى المدن الإسلامية على أنها كائنات عضوية حية وحيوية ، ان صح هذا التعبير ، وبذلك فانهم لم يعطوا كثيرا من العناية أو الاهتمام لدراسة سلوك الناس وتصرفاتهم وافعالهم وعلاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض ، واكتفوا بأن ينظروا اليها فى تلك القوالب الجامدة من التنظيمات الغربية . ويقول آخر فان معظم دراسات العلماء الغربيين للمدن الإسلامية دراسات ستاتيكية جامدة تفتقر الى النظرة الديناميكية التى تعالج الحياة الحضرية على أنها عملية ديناميكية من الافعال والتفاعلات والعلاقات المتبادلة .

كذلك فقد كان الاتجاه الغالب على معظم تلك الدراسات هو التسليم منذ البداية بأن المدن (الإسلامية) نشأت كنتيجة مباشرة ولازمة لتكوين الامبراطوريات ، ولذلك كانوا يعتبرون النشاط الاجتماعى والاقتصادى فيها نتيجة ضرورية لاحتياجات الدين الإسلامى ، وان جميع مظاهر الحياة الداخلية فى هذه المدن لم تكن الا اساليب لتسهيل الحياة الدينية والاقتصادية أو بالاحرى التجارية معا . بل أنهم كانوا يذهبون - أو بعضهم على الأقل - الى حد انكار وجود هيكل فيزيقى واضح ومتناسق لتلك المدينة ، وقد انعكس ذلك فى انعدام الحياة الاجتماعية والروح العامة فى المدينة . ومما له دلالة ومغزاه فى هذا الصدد هو أن الشوارع والحواري فى المدن الإسلامية ضيقة ومتعرجة وكثيرا ما تنتهى الى لا شئ ، أو بالأصح تنتهى بحائط أو جدار يقف سدا يحول دون الاتصال بالعالم وراءها . وهذا يعكس فى رأيهم انزواء أهل المدن وعزلتهم عن العالم

الخارجي وعدم اهتمامهم بالمشكلات العامة . أى أن هذه الظاهرة الفيزيكية التي تميز شوارع المدن الاسلامية بل والمدن الشرقية عموما لها فى رأى هؤلاء العلماء دلالتها الرمزية ، وبينما كانت المدن الغربية فى القرون الوسطى تظهر فى الكتابات الاوربية على أنها تموج بحركات التحرر او الرغبة فى الاستقلال وتوكيد الكيان الذاتى لكل مدينة على حدة تظهر المدينة الاسلامية خاضعة وتابعة ذليلة لسلطة حاكمة أعلى بكثير من أى سلطة محلية .

وعلى أى حال فليس تمة ما يضطرنا الى تقبل هذه النظريات والاتجاهات الغربية فى دراسة المدينة الاسلامية ، فهي نظريات واتجاهات تعتبر فى أفضل حالاتها تفسيرات وتأويلات متأثرة بالمداخل السوسيولوجية التقليدية فى دراسة المدن ، وهي مداخل خضعت لتغيرات وتعديلات كثيرة . ولم يعد علماء الاجتماع الحضري والانثروبولوجيا الحضرية يدرسون المدن فى هذه القوالب الجامدة التى تهدف الى وضع تميزات راسخة وقاطعة بين المدن . ولا يعنى هذا انه لا توجد فوارق بين مدن العرب الاسلامية ، ولكن هذه الفوارق يجب الا تكون مجرد فوارق فيزيقية او فوارق فى التنظيمات الرسمية ، انما الاهم من ذلك هى الفوارق والاختلافات فى شخصية المدن بعضها عن بعض . ومن هنا فان التساؤل الهام الذى يعرض لنا هو : ما الذى يعطى المدينة الاسلامية شخصيتها بحيث توصف بانها (اسلامية) ؟ وليس المقصود بالاسلام هنا مجرد العقيدة الدينية او الممارسات الشعائرية وانما المقصود بالاسلام هو الثقافة الاسلامية ككل ، على اعتبار ان الاسلام هو أسلوب للحياة فضلا عن كونه عقيدة وشعيرة ، وبذلك فهو يصبغ الحياة كلها بصبغة واضحة متميزة هى التى نسميها بالاسلامية . وهذا معناه انه لا بد من وجود معالم معينة فى المدينة تعطىها ذلك الطابع الاسلامى وتميزها عن غيرها من المدن ، وهي معالم وملامح قد يكون بعضها ماديا محسوسا ولكن البعض الآخر هو بغير شك ملامح ومعالم معنوية او نوعية تتعلق بانماط السلوك والقيم والعلاقات الاجتماعية بين سكانها كما ذكرنا ، وبقول آخر فان الذى يهمنا هنا ليس هو البناء الاجتماعى الاستاتيكي او النظم السياسية الرسمية بقدر ما هو صيغ الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها ، وانماط العلاقات التى عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها من افراد وجماعات وفئات وطبقات تتفاعل بعضها مع بعض ، ويقوم كل منهم بدور محدد ويحتل مركزا معيناً فى المجتمع . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال افعال البناء الاجتماعى وانماطه الدائمة الراسخة او المستقرة ، ولكن الى جانب هذا البناء الثابت المستمر لا بد من التعرف على المجتمع وحركة وعمليات وعلاقات وروابط بين الافراد والجماعات والفئات الحضرية المختلفة دون التقيد بالاسس والمحكات التى وضعها علماء الاجتماع الغربيون ، ودون الالتجاء الى تطبيق تلك المحكات تطبيقا اعمى .

وليس من شك فى ان الحياة الاجتماعية فى المدن الاسلامية هي نتاج لتاريخ طويل تمتزج فيه عناصر الاسلام والعروبة بالعناصر المحلية القومية ، وهذا هو الذى يميز مدينة اسلامية معينة عن

مدينة اسلامية اخرى رغم وجود أساس واحد مشترك بينها جميعا . فقد يتشابه التنظيم الاجتماعي في المدن الاسلامية كلها في عصر من العصور الى حد كبير ، ولكن الثقافات في تلك المدن تختلف على الاقل من بعض الوجوه نتيجة للتأثير المحلي او الثقافة الفرعية التي تتمثل في اختلاف العادات والتقاليد ، بل وأحيانا اختلاف اللغة أو على الاقل اللهجات ، بكل ما تحمله اللغة من تراث فكري وأساليب للتفكير وطريقة التعبير عن تلك الأساليب . وتاريخ انتشار الاسلام نفسه كفيلا بأن يكشف لنا عن تنوع واختلاف الثقافات التي غزاها الاسلام وتمثلها كحضارة فأصبحت جزءا أساسيا فيه ، تزيد من ثرائه وعمقه ، ولكنها في الوقت ذاته تميز مجتمعا اسلاميا عن آخر .

وواضح من هذا كله اننا حين نتكلم عن المدينة الاسلامية فاننا نعنى اشياء كثيرة ومختلفة ومتباينة الى حد كبير ، مما يقتضى منا أن نضع منذ البداية بعض المعايير التي تساعدنا على تبين أهم الملامح التي يجب أن تتوفر في المجتمع الحضري حتى يمكن أن نصفه بأنه (مدينة اسلامية) . ولا يعنى ذلك قصر عبارة (المدينة الاسلامية) على المدن التي ظهرت بعد مجيء الاسلام بالفعل ، أو أن كل العناصر واللامح الحضريّة والحضارية التي كانت تميز المدن قبل الاسلام اختفت بالضرورة بعد دخول الاسلام اليها لكي تحل محلها ملامح اخرى اسلامية . فالمدن كائن عضوي حي لا يتغير تماما في فترة قصيرة ، وانما يحتفظ دائما ببعض الملامح القديمة ما دامت تؤدي وظيفة معينة . ومن ناحية اخرى فالى أي حد يمكن لنا أن نصف المدن الحديثة المنتشرة حاليا في العالم الاسلامي المعاصر بأنها مدن (اسلامية) ؟ وإذا أطلقنا عليها هذه الصفة فهل نطلقها بنفس المعنى الذي كان يصدق على المدن (الاسلامية) منذ القرن السابع الميلادي وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، حين بدأت تتوارى الفوارق بين الملامح المميزة للتجمعات الحضريّة في مختلف أنحاء العالم ، وتكتسب كل المدن طابعا عاما موحدا هو طابع الحياة الحضريّة الحديثة ؟ ثم ياترى هل كانت المدينة الاسلامية تعكس نفس الملامح والمظاهر خلال كل عصور تاريخها وتطورها ، أو أنها كانت تعكس مظاهر حضارية وثقافية واجتماعية تختلف باختلاف العصور ما دامت المدينة هي انعكاس لثقافة العصر الذي وجدت فيه مع وجود أساس ثابت مستمر بطبيعة الحال ؟ وإذا كان الامر كذلك فما هو ذلك الأساس المستمر المشترك بين هذه المدن (الاسلامية) رغم اختلافها في الزمان والمكان والثقافة الفرعية ؟ وهنا يحضرنا ما يقوله البرت حوراني في هذا الصدد « ان ما نسميه بالمدن الاسلامية يوجد في مختلف أنحاء الارض : في اسبانيا وشمال افريقيا ومصر وسوريا وآسيا الصغرى والعراق وايران ووسط آسيا وشبه القارة الهندية . ونحن لا نتوقع أن الحياة الحضريّة كانت تأخذ نفس الشكل أو الطابع في كل هذه المناطق . ولا يرجع ذلك الى الاختلافات المفترضة في الطابع النوعي بقدر ما يرجع الى تنوع واختلاف المناخ والتراث والنظم التجارية المتنوعة ، وان كان في المستطاع ان تميز بين مدن النصف الغربي من العالم الاسلامي التي تمتاز بتراث مشترك مستمدة من اليونان وروما وبيزنطة، والتي تراوحت حياتها بين البحر المتوسط

والاستبس والصحراء حيث عاشت القبائل العربية ، وبين المدن التي وجدت في منطقة الثقافة الايرانية والتي كانت تقوم بين المحيط الهندي ومناطق الاستبس والصحراء حيث كانت تعيش القبائل التركية ، والتميز بينها وبين المدن التي كانت توجد في شبه القارة الهندية . ولكن وفي داخل كل منطقة لا بد لنا ان نقيم تقسيمات وتمييزات اخرى فرعية : بين مدن شمال افريقيا ومدن وادى النيل ومدن المشرق ، وبين مدن بلاد ما وراء النهرين ، ومدن الهضبة الفارسية . وثمة خطورة بالغة تهدد أى دراسة جادة اذا نحن لم نقيم بمثل هذه التمييزات . ذلك ان البحث في المدن الاسلامية لم يكن موزعا بالتساوى . وربما كان معظم البحوث المتعمقة هي تلك التي قام بها العلماء الفرنسيون في شمال افريقيا وسوريا ، بينما لا توجد بين ايدينا سوى دراسة واحدة مفصلة عن مدينة تركية واحدة ، وليس ثمة شيء له قيمة تذكر عن مدن مصر الا بعد ان تتم البحوث التي تجرى الآن . وهذا يصدق على ايران . والى ان نتمكن من ملء بعض هذه الثغرات فاننا يجب ان نحترس ونحذر من ان نطبق النموذج الشمال افريقي أو النموذج السوري على مصر ، او ان نمد ما يصدق على منطقة الثقافة التركية العربية على منطقة الثقافة الايرانية التركية ، (ص ١١) .

كان هذا الوضع قائما في عام ١٩٧٠ حين كتب حورانى مقدمته للكتاب الذى اشرف على اصداره هو وشترين بعنوان The Islamic City . ولقد ظهرت خلال السنوات العشر الماضية عدة دراسات أجريت على بعض المدن في هذه المناطق ، وتم نشر بعضها بالفعل ، ولكن البعض الآخر لا يزال مخطوطا في شكل رسائل جامعية . وكثير من هذه الدراسات الحديثة قام بها علماء الاجتماع الحضري والانثروبولوجيا الحضرية بوجه خاص ، ومن هنالم تعد دراسة المدن الاسلامية وقفا على المؤرخين ، كما ان الحياة الاجتماعية والانساق الثقافية أصبحت بالضرورة تجذب كثيرا من الاهتمام نتيجة لاشتغال السوسيولوجيين والانثروبولوجيين بمشكلات المجتمعات الحضرية الاسلامية . ولا يزال المجال مع ذلك يحتمل الكثير من الدراسات لسد بعض الثغرات والفجوات الموجودة الآن ، ولكن يظل السؤال الهام الذى القيناه من قبل قائما بغير اجابة وهو : الى اى حد يمكن ان نقول ان هناك حضريا عاما يمكن ان نطلق عليه اسم المدينة (الاسلامية) ؟ وهل كانت هذه المدن المنتشرة في العالم الاسلامي كله وفي مختلف العصور ومختلف البيئات الجغرافية تشترك كلها في ملامح اساسية بارزة ومميزة ؟ وما هى هذه الملامح ؟ والى اى حد يمكن ردها الى الاسلام باعتباره دينا وثقافة واسلوبا للحياة ؟

من الغريب ان نجد ان هذه الاسئلة كانت تجد اجابات شافية وسريعة لدى عدد من العلماء من الجيل السابق اكثر مما تجده الآن . فلقد كان هؤلاء العلماء على حسب تعبير حورانى يجمعون بين المعرفة الواسعة والمعلومات التفصيلية وقوة الخيلة وخصوبة الاحساس الفنى مما ساعدهم على ان يقدموا لنا بعض الافكار التي تساعد على ظهور شخصية المدينة ، والطابع المشترك الموحد

الذي كان يسود المدن الإسلامية عموما . مثال ذلك ما قدمه لنا الاخوان جورج ووليم مارسيه Georke et William Marcais اللذان درساشمال افريقيا . فقد ذهب هذان الاخوان الى ان شكل المدينة الإسلامية كان يتحدد ولو جزئيا بمتطلبات السلطة التي كانت تحدد مثلا مكان القلعة وأسوار المدينة وبواباتها ، ولكن من الناحية الأخرى كانت تتحدد بمتطلبات الإسلام نفسه كدين وبذلك كانت تبنى بحيث تتوفر فيها مظاهر إسلامية معينة تساعد الناس على أن يحبوا الحياة الإسلامية بكل معانيها وقوتها وعمقها . ومن هنا كان المسجد الجامع يبنى في وسط المدينة او في مركزها بينما كانت تبنى الى أسفل منه او تحته المدارس الدينية ثم سلسلة الأسواق . بل ان توزيع الأسواق كان يتحدد هو نفسه بالنسبة للمسجد والمدارس الدينية حسب الدور الديني للسلع التي كانت تباع فيها وموقف الشريعة الإسلامية من تلك السلع . ثم تأتي بعد ذلك الأحياء السكنية التي كانت تعكس الروابط العرقية والدينية ، ومن وراء ذلك تأتي أضرحة الأولياء والمدافن والجبانات التي كانت في الأغلب تقام وراء أسوار المدينة . هذا التوزيع ظهر في حقيقة الأمر نتيجة لان المدن كانت مدنا إسلامية في المحل الأول حسب ما يقوله وليم مارسيه في مقاله عن « النزعة الدينية والحياة الحضرية » الذي نشره عام ١٩٦١ في كتابه **مقالات ومحاضرات** Articles et Conferences (ص ٥٦٢ - ٥٦٧) وما يقوله أيضا جورج مارسيه في مقال له بعنوان « فكرة المدن في الإسلام » نشره في مجلة الجزائر Journal d'Alger (الجزء الثاني ١٩٥٤ - ١٩٥٥) . وتعزيزا لهذا الرأي نجد سوفاجيه Sauvaget الذي سوف يتردد اسمه كثيرا في المقالات التي يضمها هذا العدد يشير الى أن الشكل الفيزيقي للمدينة الإسلامية ، على الأقل كما يظهر في سوربة التي درسها دراسة وثيقة ، تشبه الى حد كبير شكل المدينة اليونانية الرومانية التي سبقتها « ولكن بعد أن غيرت قوى المجتمع الإسلامي الديناميكية » حسب تعبيره بعض تلك المظاهر التي كانت تتميز بها المدينة القديمة وان كانت تلك المظاهر المعمارية ظلت تحتفظ مع ذلك ببعض المعالم القديمة . فقد احتلت المساجد مثلا والقصور مكان المعابد في المدن اليونانية الرومانية .

وأيا ما يكون من شأن هذه النظريات ، فالمهم هنا هو أن هذه الكتابات كانت تحاول أن تبرهن على أن المدينة الإسلامية لها شخصيتها أو طابعها الخاص باعتبارها إسلامية في المحل الأول ، وأن هذه الشخصية تظهر في كل المدن وتكشف عن وجود (روح) عامة ثابتة ومستمرة خلال التاريخ الإسلامي كله ، كما أن هذه الروح هي التي ساعدت المدينة على أن تؤكد ذاتيتها كقوة دافعة خلال ذلك التاريخ . ورغم كل ما يقال عن افتقار المدينة الإسلامية للتنظيمات الرسمية فإن المجتمع الإسلامي الحضري كان يظهر دائما على أنه مجتمع متماسك ، يُولف وحدة متعاونة تستمد قوتها من تنظيمات عديدة غير رسمية ، مثل الطوائف المهنية وجماعات الاخوان والطرق الصوفية ، مما يعني ان سكان المدن الإسلامية كانت لديهم القدرة على تنظيم أنفسهم والمحافظة على وجودهم الجماعي في وجه القوى السياسية العليا . وكانت هذه التنظيمات غير الرسمية تستمد كيائها وقوتها من الدين الى حد كبير ، وعلى الرغم أيضا من عدم وجود مؤسسات سياسية محلية رسمية فقد

امكن للمدينة الاسلامية ان تحافظ على وجودها وكيانها وشخصيتها ، وان تقوم - بشكل او بآخر بدور فعال فى الحياة السياسية والاقتصادية . فلقد كانت توجد فى المدن الاسلامية فئات لها خصائصها المميزة وادوارها العامة الواضحة مثل الاعيان والعلماء الذين كانوا يتعاونون مع الحكام ، ولكنهم كانوا يمثلون فى الوقت ذاته الشعب ويعبرون عن آماله وآلامه ومتطلباته . وبذلك يمكن اعتبارهم (زعماء) او (قادة) لسكان المدن ، وفى الوقت نفسه ممثلين لهم ومسؤولين امامهم بقدر ما هم مسؤولين عنهم ، لدرجة انهم كانوا فى بعض الاحيان يستخدمون سطاتهم وقوتهم المستقلة فى تعبئة الشعور القومي ، وبخاصة فى المدن ، وممارسة الضغط على الحكام . وفى بعض مراحل التاريخ كانت هذه التعبئة تتم بأسلوب دقيق محبوك عن طريق العلاقات القوية بين اعيان المدينة ورؤساء الاحياء ومشايخ الطرق ورؤساء بعض الحرف ومن الى ذلك . وهذا معناه ان المدينة الاسلامية لم تكن تفتقر الى وجود (جهاز) من التنظيم الحضري الفعال وان كان هذا (الجهاز) يختلف فى طبيعة تكوينه عما يوجد فى المدن الاوروبية مثلاً ولكنه يقوم بنفس الوظائف . ازاء هذا كله حاول بعض المؤرخين الغربيين ان يضعوا (نموذجاً) للمدينة الاسلامية كما يتصورونها اعتماداً على المعلومات لديهم . وربما كانت المحاولة التي يقدمها البرت حوراني فى مقدمته التي اشرنا اليها من قبل هي من اوضح واهم هذه المحاولات . فهو يقول انه « يمكن وضع صورة لما قد تكون عليه المدينة الاسلامية النموذجية على الرغم مما فى هذا العمل من خطورة ومخاطرة ، وعلى الرغم من ان هذا العمل له مزالقه الكثيرة نظراً لتعدد الاشكال وكثرة الاختلافات والتنوعات فى كل تلك المساحة الشاسعة وخلال تلك الفترة التاريخية الطويلة . ولكن مع ذلك فانه يمكن القول بشئ من التجاوز اننا نتوقع ان نجد فى أي مدينة اسلامية عدداً من الملامح الاساسية . ويلخص حوراني تلك الملامح الاساسية فى خمسة عناصر هي :

اولاً : وجود القلعة التي تقوم بطبيعة الحال على موقع له طبيعته الدفاعية - بل ان هذا الموقع ذاته كثيراً ما يكون هو العامل المتحكم لقيام المدينة ذاتها فى تلك المنطقة بالذات ، مثال ذلك ما يذهب اليه سوفاجيه عن ان مدينة حلب انما اقيمت فى الموقع الذي توجد فيه نظراً لوجود تل طبيعي يسيطر على المنطقة التي تحيط به ويشرف عليها .

ثانياً : وجود مدينة ملكية او حي (ملكي) وكثيراً ما ينشأ هذا الحي فى مركز حضري كان موجوداً من قبل بالفعل ولكن قد يتم انشاء ذلك الحي الملكي فى احيان اخرى فى ارض جديدة تماماً فيصبح هو ذاته مركزاً ينمو من حوله التجمع الحضري نتيجة لنزوح كثير من الناس اليه ، ممن تجذبهم ازواء السلطة والثروة والشهرة التي يضيفها البلاط على كل من يتصل به . وليس المقصود بذلك ، على حد قول البرت حوراني ، هو مجرد وجود قصر ملكي ، وانما المقصود هو وجود (مجمع) يضم قصور الامراء والمصالح الحكومية والادارات وامكن لسكني الحرس وما الى ذلك ، وهي مجمعات تختلف فى الشكل والحجم تبعاً لنوع الحكومة والمجتمع .

وقد يقوم هذا المجمع في القلعة ذاتها في عصور الشدة والاضطرابات حتى يمكن إدارة شئون الدفاع عن المدينة ، أما في أوقات الرخاء والهدوء والنجاح والتقدم فإن هذا البلاط قد ينتقل الى المناطق الأخرى المجاورة والأكثر اتساعا ورحابة فيجذب وراءه الدواوين والادارات الحكومية .

ثالثا : - وجود مركز للمدينة يضم المسجد الجامع والمساجد الكبرى والمدارس الدينية والأسواق المركزية بكل ما تضمه وتلحق به من خانات وقيصريات ، الى جانب وجود مناطق خاصة للتجار والحرفيين ، كما تقام فيه مساكن الطبقات الفنية الموسرة ، وكبار رجال الدين ، أي أن هذا الحي المركزي يضم المشتغلين بالنشاط الاقتصادي (التجار) والنشاط الديني (رجال الدين والعلماء) على السواء .

رابعا : - وجود منطقة تضم الأحياء السكنية التي تتميز بخاصتين هامتين : **الاولى** ، هي علاقة الترابط بين الفوارق العرقية والدينية وأماكن الإقامة والسكنى ، بمعنى أن التوزيع المحلي للمساكن يسير حسب التمييزات والفوارق السلافية والدينية ، **والميزة الثانية** : هي الاستقلال النسبي لكل حي من هذه الأحياء أو لكل مجموعة من الأحياء معا . وهذا أمر طبيعي حيث يميل أبناء الدين الواحد أو المهنة الواحدة أو الحرفية الى التجمع معا نظرا لما في ذلك من شعور بالأمن والأمان والتماسك ، وبخاصة حين تكون المدينة جديدة وسكانها وافدين جددا ، فتميل كل فئة الى التجمع معا والإقامة في منطقة أو حي واحد . ولا تزال آثار هذه الظاهرة موجودة حتى الآن في بعض المدن الكبرى في شمال إفريقيا مثلا ، ولا تزال بعض الأحياء أو الحارات تسمى بأسماء أو أصحاب مهنة معينة (حارة الحدادين مثلا) أو دين معين (حارة اليهود أو حارة النصارى) وما الى ذلك .

خامسا : وأخيرا وجود ما يمكن تسميته بالضواحي أو الأحياء الخارجية حيث قد يقيم الوافدون الجدد الذين لم يستقروا بعد ، وحيث يمكن أن تمارس بعض الأعمال المعينة ، وكثيرا ما كانت توجد مناطق القوافل على أطراف المدن ، وعلى طول الطرق الرئيسية ، أي أن تلك المواطن كانت تقام خارج أسوار المدينة ذاتها ، كما أن المدافن كانت هي أيضا تقام خارج أسوار المدينة .

هذه في رأي البرت حوراني هي الملامح التي يجب أن تتوفر في المدينة النموذجية ، أو بقول أدق (في نموذج المدينة الإسلامية) مع اختلاف من حيث الحجم والأهمية باختلاف المجتمعات . ومع أن كثيرا من هذه الملامح كانت توجد في معظم المدن في العصور الوسطى ، كما هو الحال في المدن البيزنطية والإيطالية ، قبل القرن الحادي عشر ، بل وأيضا المدن الصينية ومدن أواسط آسيا الى حد ما على الأقل . فالذي لا شك فيه هو أن المدن الإسلامية كانت

تستمد طابعها الخاص المميز من الاسلام نفسه الذي تعدى حدود (الدين) بالمعنى الضيق للكلمة ، وصبغ الحياة فى العالم الاسلامي بصبغة معينة امتدت الى جميع نواحي النشاط اليومي والاحتياطي . وهذا هو ما تقصده حين نقول عن الاسلام انه اسلوب للحياة . ولقد كان الدور الذي تلعبه المساجد والمدارس الدينية والزوايا والطرق من اهم ما يميز المدينة الاسلامية ، ولقد كانت كلها تتمتع بمكانة عالية بحيث لم يكن فى امكان الحكام ولا الاعيان تجاهلها او اغضاء عنها ، ومن هنا فانها كانت تقدم الهيكل العام للحياة الحضرية بحيث نجد ان كل ما كان يتخذه الحكام والولاة من قرارات كانت تكتسب شرعيتها عن طريق المسجد والمدرسة ، كما انه عن طريقها كان الرجل العادي يشارك فى الحياة الجماعية ككل . بل ان العلماء ورجال الدين كانوا يرتبطون فى معظم الاحيان بالاعيان ، مما كان يعطي المدينة او المجتمع الحضري فى العالم الاسلامي كله ذلك الطابع الخاص المميز الذي نسميه بالطابع الاسلامي .

★ ★ ★

احمد فكري

قبة الصخرة

تمتاز قبة الصخرة في عالم التاريخ والآثار بميزات عديدة هامة ، منها ، أنها من حيث موقعها ، تتوسط بقعة من أكثر بقاع العالم قدسية ، وهي الحرم الشريف ، ثالث الحرمين ، الحرم المكي والحرم المدني ، وهي نفسها ، أي الصخرة الشريفة ، كانت أولى القبليتين . وبالإضافة إلى قدسية الموقع الدينية ، فإن الحرم الشريف يعتبر من أجمل بقاع العالم الأثرية ، إذ أنه يحتل مساحة

كتب الدكتور سعد زغلول عبد الحميد يقول :

المرحوم الاستاذ الدكتور احمد فكري (١٩٠٤ - ١٩٧٥) :

كان استاذًا للحضارة الإسلامية ورئيسًا لقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية لفترة طويلة . وقد حصل على الدكتوراه من السوربون في جامعة باريس في موضوع التأثيرات الإسلامية في طراز العمارة الرومانسي في مدينة بوى (Puy) في جنوب فرنسا سنة ١٩٣٤ .

ولقد اشتغل الدكتور احمد فكري بالتدريس في كلية الفنون الجميلة بالمهارة قبل ان ينتقل إلى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية حيث عمل من سنة ١٩٤٤ حتى سن التقاعد سنة ١٩٦٤ . وفي تلك الفترة شغل منصب مندوب مصر الدائم في اليونسكو في باريس ، وشارك في الكثير من المؤتمرات العلمية الخاصة بالحضارة الإسلامية . وانشأ قسم الآثار الإسلامية بآداب الاسكندرية ، كما ترأس بعثة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية وبعض الجامعات الأمريكية في مطلع الستينات ، لتصوير المخطوطات العربية بديرسات كاترين بسييناء . ويحتفظ متحف كلية الآداب بالاسكندرية بنسخة مصورة بالميكروفيلم لتلك المخطوطات كالتى توجد في مكتبة الكونجرس بالولايات المتحدة .

ولقد تتلمذ على يديه الكثير من اساتذة التاريخ الاسلامي والحضارة الإسلامية حاليا في مصر والعراق والجزائر حيث عمل في فترة ما بعد التقاعد ، قبل المود إلى كليته في الاسكندرية .

وللدكتور احمد فكري انتاج علمي وفير يتمثل في عدد كبير من الابحاث التي نشرت له في العربية والفرنسية والانجليزية إلى جانب عدد من الكتب منها كتابه في المسجد الجامع بالقيروان (دار المعارف بمصر سنة ١٩٢٦) ، ثم ثلاثيته في مساجد القاهرة ومدارسها ، وأولها المدخل (دار المعارف بمصر ١٩٦١) وبعده يأتي كل من العصر الفاطمي والايوبي (دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ، ١٩٦٩) .

ولا بد من كلمة أخيرة في تقويم أعمال الدكتور احمد فكري حيث نجح في تنظيم فن العمارة الإسلامية ، من : تنفيذ نظريات المستشرقين التي تهتم بالنهج التحليلي الذي ينتهي بنسبة كل عنصر من عناصر الفن الاسلامي إلى بلد من البلدان أو إلى فترة زمنية من العصور السابقة على الاسلام . وفي ذلك اجتهد في بيان أصالة الفن الاسلامي عن طريق التركيز على أهمية الوظيفة لعناصر العمارة الإسلامية ، ونجح في بيان أن الفن الاسلامي هو نتاج بلاد العرب ومزاج العرب ولغة العرب وأنه في النهاية التعبير المجسم عن عقيدة العرب .

منبسطة فسيحة ، شبه مستطيلة ، طولها من الشمال الى الجنوب ٥٥٠ مترا ، وعرضها من الشرق الى الغرب ٣٥٠ مترا . وهذه الساحة تقع على مرتفع فى ركن يشرف على بيت المقدس ، تنتصب فيه قبة الصخرة كأنها اكليل يتوج المدينة . وقلما نجد فى بقاع العالم الاثرية نظيرا لهذا المنظر الذى اضفت الآثار العربية الاسلامية فيه جمالا الى جمال الطبيعة .

وتستمد قبة الصخرة أهمية عظمى من أنها أقدم بناء عربى اسلامي متكامل قائم فقد اندثرت الآثار الهامة الاخرى التى بنيت قبلها ، أو تغيرت معالمها ، مثل مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فى المدينة ، ومثل مساجد البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان ، ومثل المسجد الأقصى الذى كان أول بناء أقيم فى الحرم الشريف بعد فتح بيت المقدس ، ولكن معالمه الاولى قد تغيرت تماما . أما قبة الصخرة ، فإنها تحتفظ بجميع عناصرها الأثرية ، معمارية وزخرفية ، وقد ظلت باقية خالدة شامخة على حالها القديم ، منذ أكثر من ألف وثلاثمائة سنة ، رغم عاديات الزمن ، ورغم الإصلاحات التسي تعرضت لها على مر السنين .

ولقبة الصخرة أهمية عظمى كذلك فى أنها أقدم أثر معمارى عربى اسلامى يحمل تاريخه منقوشا مسجلا عليه بالخط الكوفى . صحيح ان اسم الخليفة الاموى عبد الملك بن مروان الذى يرجع الفضل اليه فى تشييد القبة ، قد حذف من النص ، واستبدل به اسم الخليفة العباسى المأمون ، ولكن التاريخ بقى يقرأ فيه بوضوح سنة اثنتين وسبعين للهجرة ، وهى السنة الموافقة لسنة ٦٩١ ميلادية . أما الآثار التى سجل عليها التاريخ من قبل ذلك ، والتى ما تزال باقية ، فتقتصر على بضعة شواهد قبور ، من بينها شاهد القبر المشهور المؤرخ فى سنة ٣١ هجرية ، والسدى اكتشف فى اطلال الفسطاط .

وتمتاز قبة الصخرة ، فيما تمتاز به ، بفكرة تخطيطها وتصميمها ، وهى فكرة أصيلة مبتكرة ، لم يسبقها ، كما سنرى فى آخر هذا المقال ، تصميم بناء شبيه بها فى تاريخ العمارة كله . ويتكون هذا المخطط من خطوط متشعبة متداخلة متباينة ، ولكنها جميعا ممتدة متفرعة من المربعات المحيطة بالصخرة ببعضها ارتباطا وثيقا . وكذلك تتضح هذه الفكرة الهندسية وهذا الارتباط الدقيق من التصميم الراسى للبناء . فهو يتكون من مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر . تتفرع وتتداخل وتتلاقى فى حساب هندسى بارع ، بحيث تتناسق أطرافه تناسقا رشيقا ، وترتبط حدوده ارتباطا وثيقا ، بلغت دقة حسابه مآدهش كبار رجال العمارة فى العالم ، فشاهدوا جميعا بان هذا البناء من أعظم المباني الأثرية على الإطلاق ، تناسقا واتزاناً . والمعروف انه كان يشرف على أعمال البناء رجلا ن مسلمان ، همارجاء بن حيوى ويزيد بن سلان .

• • •

ترسم الحدود الخارجية لبناء قبة الصخرة ، شكل (١) ، مضلعا مئنا متساوى الأضلاع قطره مائة ذراع أو ٥٠ مترا تقريبا ، وطول كل ضلع من أضلاعه ٤٠ ذراعا أو ٢١ مترا تقريبا ، ويحدد الضلع الجنوبي منه اتجاه القبلة . وتقوم على هذا المضلع جدران البناء ، وهى سميكه يبلغ عرضها أربعة أذرع ، أو متران تقريبا ، ويبلغ ارتفاعها ١٢ مترا . وقد صفت الحجارة فيها بعناية فائقة ، بالرغم من ضخامة أحجامها ، اذ يبلغ ارتفاع كل صف من صفوفها ثمانين سنتمترا .

قبة الصخرة

وكانت الأجزاء العليا من هذه الجدران مكسوة بحلية غالية من الفسيفساء المذهب ، وقد أزيلت هذه الحلية في عهد السلطان العثماني سليمان القانوني منذ أربعمئة سنة ، واستبدلت بها كسوة خزفية ، أما الأجزاء السفلى من الجدران فظلت كما كانت مكسوة بألواح رخامية فاخرة ، لوحة (١) .

وفتح في جدران المضلع المواجهة للجهات الرئيسية الأربعة ، أربعة أبواب ، باب في منتصف كل ضلع منها ، تمتد فتحته سبعة أذرع أو ٢٨٠ سنتيمترا تقريبا . ويتصدر كل باب مدخل بارز خارج مسنوى الاضلاع بمقدار سبعة أذرع أيضا ، ويبلغ امتداد كل مدخل خارج الجدران ، ثمانية عشر ذراعا ، أو ٩ أمتار تقريبا ، ويبلغ ارتفاعه أربعة أمتار ونصف . ويحتوى كل ضلع من الاضلاع الأربعة المفتوحة فيها الأبواب على ستة تجاويف من الخارج ، عرض كل منها متران ، وعمقه ذراع ونصف ، أى ٧٥ سنتيمترا ، الأربعة الوسطى من هذه التجاويف صماء والاثنتان المتطرفان مفتوحان كالنوافذ . أما الأربعة الاضلاع الأخرى فيحتوى كل منها ، بالإضافة الى هذه التجاويف الستة ، على تجويف سابع أصم في موضع الباب من الاضلاع الأولى . وتقع جميع هذه التجاويف على أبعاد متساوية فيما بينها ، وجملة عددها ٥٢ تجويفا .

والداخل من الأبواب يقابل رواقا مثنى الاضلاع عرضه سبعة أذرع أو ثلاثة أمتار و ٨٠ سنتيمترا ، ويحد هذا الرواق ، من جهة ، جدران البناء ، أى المضلع المثلث الخارجى ، الذى يهبط طول ضلعه من ٢١ مترا فى الخارج الى ١٩ مترا فى الداخل ، كما أن أضلاعه تخلو من الداخل من التجاويف ، ويحد هذا الرواق ، من الجهة الأخرى ، مضلع مثنى ثان ، مقابل للمضلع الخارجى ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٥ مترا ونصف المتر تقريبا ، وتتكون أركانه من ثمان دعائم ضخمة ، سداسية الاضلاع ، غير متساوية الأبعاد . ويحف بكل دعامة ، على أضلاع هذا المثلث الوسيط الوهمي ، عمود ضخيم من كل جانب ، يقع على بعد ثلاثة أمتار ونصف المتر من الدعامة ، لوحة (٢) ، أى أنه يتوسط كل دعامة على امتداد أضلاع المثلث ، وعلى أبعاد متساوية . ويبلغ البعد بين طرفي كل دعامة من جانبيها أربعة وعشرون ذراعا ، أو ١٢ مترا تقريبا ، وترتقى على هذه الدعائم الثمانية ، وعلى هذه الأعمدة الستة عشرة ، أربعة وعشرون عقدا ، تحمل سقف هذا الرواق الذى ترتفع تسعة أمتار عن سطح الأرض .

وهذا الرواق الاول ، الذى يطلق عليه اسم التثمين الخارجى ، مفتوح على رواق ثان ، لوحة (٣) وتقوم الدعائم الثمانية والأعمدة الستة عشر حدا فاصلا بين الرواقين ، كما أن الفراغات المعدة تحت العقود الأربعة والعشرين القائمة فوق هذه الدعائم والأعمدة تهيء مجالات للاتصال بينهما ، ويطلق على الرواق الثانى اسم التثمين الداخلى ، لأنه مثنى الاضلاع فى مواجهة التثمين الخارجى ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٤ مترا تقريبا ، غير أنه يتكون من ناحيته الداخلية ، من ستة عشر ضلعا ، طول كل ضلع منها أربعة أمتار تقريبا ، أو من شبه دائرة قطرها ٢١ مترا . ويبلغ عرض هذا الرواق الداخلى أحد عشر ذراعا ، أو ستة أمتار تقريبا ، أى أن اتساعه يكاد يبلغ ضعف اتساع الرواق الخارجى . وهو أمر يثير الدهشة ، وقد أثار دهشة جميع علماء الآثار

(١) استخلصت عناصر هذا المقال من كتاب المؤلف معد للطبع شامل لتاريخ قبة الصخرة وتخطيطها ونقوشها وعمارته وزخارفها وأهميتها الدينية والآثرية .

والمعماريين ، وتساءلوا عن السر في اختلاف اتساع الرواقين ، في حين أن المنطق الهندسي كان يفرض على البناء أن يجعل المضلع المثلثن الوهمى الوسيط يتوسط الرواقين . وسنبحث هذا الموضوع في القسم الاخير من هذا المقال .

ويحاط هذا الرواق الداخلى بدعامات اربع ضخمة في وسط البناء، تحتل اركان مربع طول كل ضلع من اضلاعه ستة عشر مترا ، يحدد الضلع الجنوبي فيه اتجاه القبلة ، وتتوسطه الصخرة الشريفة. وهذه الدعامات الضخمة ، التي يبلغ طول الضلع منها المقابل للرواق ثلاثة أمتار تقريبا ، هي التي تحمل اكبر عبء في البناء ، وعليها تتركز قواعد القبة . ويشاركها في تحمل هذا العبء اثنا عشر عمودا ضخما موزعة بينها ، ثلاثة أعمدة فيما بين كل دعامتين ، وعلى ابعاد متساوية فيما بينها وفيما بين العمود والدعامات التي تجاوره ، ويبلغ هذا البعد اربعة امتار . وتقع هذه الاعمدة على محيط دائرة ، او على الاصح ، كما سنرى ، على رؤوس المضلع ذي الستة عشر ضلعا . وتربط هذه الدعامات الاربعة بالاثني عشر عمودا ستة عشر عقدا ، تحمل من جهة سقف رواق التثمين الداخلى ، ومن جهة اخرى ، رقبة القبة التي ترتفع حافتها العليا عشرين مترا ونصف المتر عن سطح الارض ، لوحة (٤) وتتفتح في هذه الرقبة ست عشرة نافذة ، تقع كل واحدة منها في سمت حلق عقد من العقود الستة عشر المحيطة بالصخرة .

وقد اختيرت الاعمدة جميعا ، وعددها ثمانية وعشرون عمودا ، من الرخام الفاخر ، وتوجت بتيجان فخة ، كما كسيت جميع الدعامات ، وعددها اثنتا عشرة دعامة ، بلوحات رخامية فاخرة ، وتوجت كذلك بتيجان فخمة . وحليت جميع اجزاء البناء الداخلية الاخرى بالرخام المنوعة ، مادة واللوانا ، فقد كسيت العقود بالرخام وتناوبت فيها الالوان ، كما حليت تواسيحها بالفسيفساء الرائعة وكذلك رقبة القبة وقاعدتها وباطنها ، وزينت سقف الممرات ، بحيث لم يترك في داخل البناء فراغ الا والبس حلة موشاة ما بين مرمر مصقول ، وذهب براق ، وزجاج عجيب ، وخشب فخيم . ولا يسع الداخل الى هذا البناء ان يخفي مشاعر الروعة والرهبة والاعجاب . وكذلك يستحوذ على المرء الشعور بالخشوع ، اذ انه روعي ان تكون الاضاءة الداخلية خافتة ، بالرغم من انه فتحت فيه ست وخمسون نافذة ، خمس في كل جانب من الجدران الثمانية الخارجية ، ست عشرة نافذة في رقبة القبة ، وذلك لأن هذه النوافذ كانت محشوة رخامية مخرمة ، تملأ خرومها قطع زجاجية مزججة مختلفة الالوان .

كل هذه خصائص تمتاز بها عمارة قبة الصخرة ، وما اكثر ما تمتاز به ، اما القبة نفسها التي تتوج البناء ، والتي يستمد منها هذا الاثر العظيم صنعتها ، فان اهميتها تفوق كل حد . وهي ليست فحسب اقدم قبة قائمة في الاسلام ، ومصدر الالهام للاف القباب الاسلامية التي بنيت بعدها ، بل هي كذلك اقدم قبة قائمة من نوعها في تاريخ العمارة كله ، وقد سبق ان اشرت الى تصميمها الحكيم ، والى تناسق نسبها الرائع ، والى ارتكازها على مجموعات متناوبة من الدعامات والاعمدة ، والى دقة ارتباط اطرافها واجزاؤها ، ويبلغ ارتفاع قممها من مستوى الارضية خمسة وثلاثين مترا ونصف المتر ، القبة نفسها خمسة عشر مترا وربعها وقاعدتها عشرون مترا ونصف المتر . وهي قبة خشبية مزدوجة ، أي انها تتكون من قبتين ، القبة الخارجية مبطنة بقبة داخلية ، وبين القبتين فراغ يمكن الدخول اليه من باب صغير على رقبة القبة ، وتتكون كل قبة من اثنتين

قبة الصخرة

وثلاثين ضلعا، والقبتان مستقلتان بنائيا، ولكنهما مرتبطتان ارتباطا وثيقا، وأعتقد ان الحكمة في اقامة هذه القبة المزدوجة من الخشب هي حماية الصخرة الشريفة من خطر سقوط قبة مجرية عليها، لسبب من الاسباب. وهذا ما حدث فعلا، اذ سقطت القبة مرة بفعل زلزال في سنة ٤٠٧ هجرية (١٠١٦) ميلادية بعد ان اصابها حريق، واعيد بناؤها بعد ثلاث سنوات وسقطت مرة ثانية في سنة ٨٥٢ هجرية (١٤٤٨ ميلادية) بعد ان اصابها حريق اخر، واعيد بناؤها كذلك، ولم تتأثر اجزاء البناء ولا زخارفه بهاتين الحادثتين. ولو ان القبة كانت مبنية من الحجارة لوقعت الكارثة بالصخرة والبناء. وكانت القبة الاولى مكسوة من الخارج بصفائح ذهبية، والقبة الداخلية مكسوة بطبقة من الجص نقش عليها الزخارف المذهبة. ورومي ان تكون القبة الخارجية مكسوة بالرصاص حتى لا تتسرب الامطار فيها الى الداخل من جهة، وحتى تحفظ من جهة أخرى، القبة الداخلية من تقلبات الجو حماية لزخارفها الجصية.

وتماز قبة الصخرة بالزخارف الرائعة التي تكسو جميع اجزاء البناء من الداخل، وخامسة تلك الكسوة الثمينة النادرة من الفسيفساء العجيبة الصنعة، الزاهية الالوان، المتنوعة الاشكال. وفي قبة الصخرة من هذا النوع من الزخارف وحدة مسطحات تبلغ مجموع مساحاتها اكثر من ألف متر مربع (٢) . وأول ما يلاحظ على هذه الزخارف فخامة ألوانها وتعدد أشكالها ودقة صناعتها، وخاصة تناسقها ووحدتها. بالرغم من اختلاف المسطحات التي امتدت عليها، مساحة وحجما وحدودا وبروزا وتجويفا، وبالرغم من تنوع موضوعاتها وأشكالها. ولا شك في ان هذه الزخارف تعتبر مجموعة فخمة فريدة في تاريخ الفنون. وقد قيل مثلا، عن أشكال الاشجار التي تملأ هذه الزخارف انها بالرغم من مظهرها المصطنع المتكلف تملئ حيوية وواقعية بحيث ان اشكال الاشجار التي تزين الفسيفساء المشهورة في روما وراقنا تبدو هزيلة نحيلة شديدة التكلف اذا قورنت بنظائرهما في قبة الصخرة. وتسود الروح الطبيعية الموضوعات الزخرفية في قبتنا الى درجة ان اشكال الزهريات فيها تتسم بهذا الطابع فتتدلى من حوافها الازهار والفواكه، وتظهر بمظهر جذاب، تزيد بهاء، ألوانها الذهبية المختلطة بألوان زرقاء وحمراء وخضراء. وفي هذه الموضوعات الزخرفية تبدو الآلى المنتشرة بين الازهار كأنها حلى وتيجان، فتضفي رونقا براقا على المظهر الجذاب. ولم يسبق ان اتبعت هذه الطريقة الموضوعية في فن الفسيفساء، فهي تظهر لأول مرة في قبة الصخرة

وأخيرا تماز قبة الصخرة بنقوشها الكوفية التي تعتبر أقدم الكتابات المسجلة على الاثار العربية. وهي تمتد داخل المبنى فوق عقود المضلع الثمن وعلى جانبيها، فيما بين الرواقين، على

(٢) افردت السيدة (مارجريت فان برشم) Marguerite Van Bachem فصلا كبيرا لدراسة زخارف قبة الصخرة في الجزء الاول من كتاب (كريسويل) K. A. Creswell (العمارة الاسلامية الاولى) ، صفحات ١٤٩ الى ٢٢٨ : ١٩٣٢
وقد بحثت السيدة في هذا الفصل زخارف القبة الفسيفسائية بحثا دقيقا مستفيضا مزودا بالصور والرسوم، ونقطت اعلاه بعض الآراء والنتائج التي ابدت في هذا البحث.

شكل شريط طويل ، يزيد طوله عن مائتين واربعين مترا ، وقد نقش على هذا الشريط بالفسيفساء تاريخ الصخرة الى جانب آيات بينات من القرآن الكريم ، اختيرت من البقرة وآل عمران والنساء و ابراهيم ومريم والتوبة والاسراء والاحزاب والصف والتغابن والملك والاحلاق . وهي آيات تسجل وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله صلى الله عليه وسلم وتوضح تعاليم الاسلام واهمية رسالته العالمية وتمجد الانبياء ، عيسى و ابراهيم عليهما السلام ، وتدعو اهل الكتاب الا يغلو في دينهم ولا يقولوا على الله الكذب ، والا يكفروا بآيات الله ، وان يدخلوا في الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ، ولا يموتوا الا وهم مسلمون . (٣)

وهكذا لا تقتصر أهمية قبة الصخرة على قيمتها المعمارية الفنية الاثرية ، فهي ليست فحسب أقدم بناء قائم في البلاد الاسلامية ، ولا تعتبر فحسب اثرا من اعظم الاثار التي خلفها العرب في التاريخ ، تناسقا واتزاناً وزينة وبنينا . بل هي ما تزال قائمة راسخة القواعد شامخة البناء ، لتؤكد وظيفتها الدينية ، ورسالتها السامية الخالدة على مر الاجيال .



كانت قبة الصخرة مثار اهتمام الكتاب والمؤرخين والرحالة منذ اقامتها ، والى يومنا هذا . وقد أورد (كريسويل) في نهاية بحثه عن قبة الصخرة اسماء مائتي مؤلف من مختلف الجنسيات كتبوا عن قبة الصخرة الى تاريخ صدور كتابه في سنة ١٩٣٢ (٤) وأقدم هؤلاء الكتاب عهدا من العرب يعقوبي الذي زار قبة الصخرة في سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٤ ميلادية) ، (٥) ، ومن الاجانب ، أوتيكيوس (Eutychi) الذي كتب عنها في سنة ٣٢٧ هجرية (٩٣٩ ميلادية) ، وقد زارها وكتب عنها معظم المؤرخين والرحالة العرب ، مثل ابن الفقيه وابن عبد ربه والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي وياقوت الحموي وابن الاثير وابن بطوطة وغيرهم ، ولعل أكثر هؤلاء الكتاب استيفاء لتاريخ قبة الصخرة هو مجير الدين ، المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية (١٥٢٢ ميلادية) ، والذي ألف (كتاب الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل) (٦) وهو كتاب نقل مجير الدين معظمه من كتاب (مثير الفرام الى زيارة القدس والشام) مؤلفه شهاب الدين

(٣) بيان هذه الآيات هو كما يلي : سورة البقرة الآية (٣) ، سورة آل عمران ، الآيات (١٦ و ١٧ و ٦٧ ، و ٧٨) ، سورة النساء ، الآيات (١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١) ، سورة التوبة (الآية ٣٣) ، سورة ابراهيم ، الآية (٣٥) ، سورة مريم الآيات (٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٣٧) ، سورة الاسراء ، (الآية ١١١) ، سورة الاحزاب الآية (٥٤) ، سورة الصف الآية ٩ ، سورة التغابن ، الآية (١) ، سورة الملك ، الآية ٢ ، سورة الاحلاق الآيات ١ - ٤ .

(٤) (تاريخ يعقوبي) ، جزءان ، طبعة لندن ١٨٨٣ ، صفحة ١١ وصفحة ٣١١ من الجزء الثاني .

(٥) تنظر صفحات ٩٤ الى ٩٧ ، في الكتاب المشار اليه في الحاشية السابقة . وهناك مئات آخرون من الكتاب الذين كتبوا عن قبة الصخرة ، والذين لا تدخل كتاباتهم في نطاق البحث التاريخي والاثرى .

(٦) طبع في جزاين بالطبعة الوهية بالقاهرة سنة ١٢٨٣ هجرية (١٨٦٩ م) .

قبة الصخرة

المقدسي ، المتوفي سنة ٧٦٥ هـ - هجرية (١٣٦٤ ميلادية) (٧) . واخر ما ظهر باللغة العربية هو كتاب (تاريخ قبة الصخرة) لمؤلفه عارف العارف (٨) .

اما اهم ما كتب عن قبة الصخرة من الناحية الاثرية فهو كتاب (قبة الصخرة في القدس) الذي ألفه في سنة ١٩٢٥ (ريشموند) وهو الذي كان المهندس البريطاني المقيم في القدس . (٩) وكتاب (مجموعة من النقوش الكتابية العربية في القدس) لمؤلفه (ماكس فان برشم) (١٠) ، وكتاب (كريسيول) الذي سبق أن أشرنا اليه ، والى الفصل الذي كتبه فيه السيدة مارجريت فان برشم عن زخارف قبة الصخرة .

وبالرغم من وفرة البحوث التي أجريت عن قبة الصخرة والتي تعرضت لتاريخها وآثارها ، فان موضوعين من المواضيع المتعلقة بهذا البناء الجليل ما زال ، في رأيي ، يحتاجان لمزيد من البحث ، اذ ان النتائج التي توصل اليها المؤرخون وعلماء الآثار فيهما ليست قاطعة ، كما سنرى ، تشير اعتراضات وخلافات في الرأي .

الموضوع الاول ، هو تحديد الاسباب التي دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة ، واخر ما كتب في هذا الموضوع مقال نشره في سنة ١٩٥٩ الاستاذ (جرابار) ، أستاذ الآثار الاسلامية بجامعة ميشيغان (١١) . وكان الرأي المقبول الى عهد قريب عند المؤرخين والعلماء هو ما رواه اليعقوبى من أن عبد الملك منع أهل الشام عن الحج الى مكة لئلا يميلوا مع ابن الزبير ، واقام لهم القبة على الصخرة يشغلهم بها ، من جهة ، عن الحج ، ولتكون ، من جهة أخرى ، مقصدهم الى الحج عوضا عن الكعبة . ونص ما رواه اليعقوبى في ذلك هو : « ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج ، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم اذا حجوا بالبيعة . فلما رأى عيد الملك ذلك منعهم من الخروج الى مكة ، فضج الناس وقالوا : تمنعنا من حج بيت الله الحرام ، وهو فرض من الله علينا ، فقال لهم : هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال ، لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد ، المسجد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس ، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام ، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد الى السماء ، تقوم لكم مقام الكعبة ، فبنى على الصخرة قبة ، وعلق عليها ستور الديباج ، واقام لها سدنة ، وأخذ الناس أن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة ، واقام بذلك أيام بنى أمية . »

(٧) مخطوطة لم تنشر محفوظة بالكتبة الاهلية في باريس.

(٨) طبع في عمان سنة ، وهو ملخص مفيد .

E. T. Richmond ; The Dome of the Rock in Jerusalem, London 1925 (٩)

Max Van Berchem; Corpus Inscriptionum Arabicum, Vol. II, Jerusalem, Paris, 1927, pp. 223-376. (١٠)

Iley Grabar ; The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, Vol. II, 1959, pp. 83-62. (١١)

وتبدو هذه الرواية لأول وهلة معقولة ، مطابقة للأحداث التاريخية . فان عبد الله بن الزبير دعا الى نفسه بمكة سنة ٦٣ (٦٨٣ ميلادية) ، وتولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعد ذلك بستين ، ووجد أن نطاق الدعوة لابن الزبير قد اتسعت في العراق والحجاز ، ولم يستطع القضاء على أنصار ابن الزبير في العراق الا سنة ٧١ (٦٩١ ملادية) ، ثم أوفد الحجاج بن يوسف في جيش كثيف الى مكة ف قضى على ابن الزبير في أواخر سنة ٧٣ (٦٩٤ ميلادية) . وكان عبد الملك قد بدأ بناء القبة في مستهل سنة ٦٦ (٦٨٥ م) وانتهى من بنائها سنة ٧٢ (٦٩١ ميلادية) ، أى أن مكة كانت بيد ابن الزبير في الفترة التى فكر فيها عبد الملك في بناء القبة وانتهى من بنائها فيها . غير أنه لا شك في أن أهل الشام لم يلاقوا في تلك الفترة عناء كبيرا في الحج الى مكة ، ولم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته ، وكان يتركهم ، فيما رواه المؤرخون ، يأتمون في صلاتهم بامام منهم ، غير الامام المفوض من ابن الزبير . ثم ان الحديث الذى رواه يعقوبى ونسبه الى الزهرى حديث مشكوك في صحته وصحة نسبته هذه (١٢) وحتى ان صح ، فانه يشير من جهة ، الى مسجد بيت المقدس ، الى المسجد الأقصى ، وهو غير الصخرة ، ثم انه ، من جهة أخرى ، لا يضع الحج الى هذا المسجد في موضع البديل عن المسجد الحرام الذى نص القرآن الكريم صراحة . الى فرض الحج اليه ، وحرم الصد عن سبيله (١٣) ، فليس من المعقول أن يأخذ عبد الملك نفسه بتشبه الكفر ويصد الناس عن سبيل الحج الى بيت الله الحرام ، وبالإضافة الى ذلك فقد انفرد يعقوبى ، من بين الرواة القدامى ، بذكر هذه الرواية ، ولم يشر اليها المؤرخون المعاصرون له ، مثل ابن الفقيه والبلاذرى والطبرى ، وهذا مما يقوى الشك في الرواية كلها .

ومما يزيد حجتنا قوة أن البناء نفسه ، بناء قبة الصخرة ، لم يعد اعدادا صالحا لطواف الحجاج (كما يطوفون حول الكعبة) . فانه من جهة محصور في جدران غليظة وأبوابه الأربعة ، من جهة أخرى ، ضيقة ، لا تسمح بدخول أفواج من الناس وخروجهم في يسر وحرية من الحركة وهم على هيئة الطواف . وكذلك فانه يحيط بالصخرة رواقان ، ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد ، أو ساحة واحدة تحيط بالصخرة . ثم ان هذين الرواقين ضيقان ، من جهة ، غير متساويين اتساعا من جهة أخرى . ولهذا فان تصميم البناء نفسه ، في رأى ، يؤكد عدم تخصيصه للطواف . وقد روى بحير الدين ان بناء القبة على عهده في القرن العاشر الهجرى ، وعلى عهد شهاب الدين المقدسي الذى نقل عنه الرواية في القرن الثامن (كان لا يفتح غير يومين في كل أسبوع) ، وان سنور الديباج كانت مرخاة بين العمود ، فكأت (تشمر) في هذين اليومين بعد أن نفسل الصخرة وتطلّى بالزعفران والمسك والعنبر والماورد ،

(١٢) صفحة ٩٩ من كتاب (بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب) مؤلفه عبد العزيز الدورى ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠ .

(١٣) سورة الحج الآية ٢٥ والآية ٢٧ .

قبة الصخرة

ويفوح فيها ريح البخور (١٤) . وأغلب الظن أن هذا التقليد كان متبعاً منذ أيام عبد الملك ابن مروان . لهذا كله يتعين ، في رأيي ، رفض هذا الرأي الأول الذي ينسب إلى عبد الملك فكرة بناء القبة لتحويل الحج من مكة إلى القدس . (١٥)

أما الرأي الثاني الذي أبدى عن سبب بناء قبة الصخرة ، وهو الرأي السائد بين الناس ، فهو أن قبة الصخرة قد بنيت تخليداً للذكرى الاسراء . وهو رأي لم يشر المفسرون القدامى إليه ، مثل الطبري والبخاري . وقد اعترض عليه حديثاً اثنان من المستشرقين بحجة أن المسجد الأقصى المذكور في القرآن الكريم ليس المسجد المعروف بالقدس ، وأن ربط الاسراء والمعراج بالحرم الشريف والصخرة لم يكن مألوفاً أيام عبد الملك بن مروان . (١٦) ويتطلب التحقق من هذا الرأي بحثاً مستفيضاً في كتب التفسير لم يتعرض له بعد أحد المختصين من القدامى العرب أو المحدثين . وليس من المستبعد أن تكون فكرة تخليد ذكرى الاسراء سبباً من الأسباب التي دفعت عبد الملك إلى بناء القبة ، بالرغم من أن الآيات القرآنية المسجلة في داخل القبة لم تشر عن قرب أو بعد إلى الاسراء . ولو أن السبب الرئيسي لبناء القبة كان متصلاً بالاسراء ، لما غاب عبد الملك أن يسجل على البناء آية من الآيات القرآنية التي أوردت خبر الاسراء خصوصاً وأنه قد سجل على البناء آية من سورة الاسراء نفسها ، لا ذكر للاسراء فيها ، كما سجلت من جهة أخرى آيتان متشابهتان ، هما الآية الثالثة والثلاثون من سورة التوبة والآية التاسعة من سورة الصف ، أي أن المجال كان متسعاً لآية أخرى من سورة الاسراء (١٧) ولهذا فاني أعتقد أن هذا الرأي الثاني الذي يربط بناء القبة بفكرة تخليد الاسراء يحتاج إلى مزيد من البحث للقطع بصحته وقبوله .

وكان هنالك رأي ثالث رواه المقدسي ، وهو أن عبد الملك بن مروان شاهد في المقدس كنائس مسيحية شامخة ، (وخشى أن تعظم في قلوب المسلمين) . وأن يبهرهم مظهرها ، فيضعف إيمانهم ، ولهذا (نصب على الصخرة قبة) مشرفة متلألئة ، يروى المقدسي أنه لم ير في الاسلام ، ولا سمع في الشرق مثلها (١٨) . وهذا الرأي ضعيف لا يصح قبوله باعتبار أنه سبب رئيسي

(١٤) صفحات ٢٤٢ و ٢٤٣ من المرجع المشار إليه في حاشية سابقة .

(١٥) سبقني أحد المستشرقين ، وهو (جويتن) ، إلى رفض رواية اليعقوبي هذه ولكنه استند في ذلك إلى أسباب أخرى منها أن اليعقوبي كان متحاملًا على عبد الملك بن مروان واتهمه بالنفاق وضعف الإيمان ينظر S.D. Goitein ; The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, Journal of the American Oriental Society, Vol. 70, pp. 104-108.

(١٦) A. Guillaume ; Where was Ak-Masjid Al-Aqsa?, Al Andalus, Vol. 78, 1953

وينظر (Grabar) ، الفال المشار إليه في حاشية سابقة .

(١٧) نص هذه الآية المكررة (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) . وقد سبق أن ذكرنا أن الآيات القرآنية المنقوشة على القبة بالخط الكوفي تمتد على شريط طوله ٢٤٠ متراً .

(١٨) صفحة ١٥٩ و صفحة ١٧٠ من كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) الطبعة الثانية ، ليدن ،

١٩٠٦ .

لبناء القبة ، وان لم يكن مستبعدا ان يكون من بين الاهداف التى قصدها عبد الملك من بناء القبة ان يكون للمسلمين فى القدس أثر شامخ يتفاخرون به ، ولكنه على كل حال لم يكن هدفه الاول ، وما كانت عظمة المباني لتضعف ايمان المسلمين أو تقويها .

وأخيرا قدم الاستاذ (جرابار) ، فى المقدمة التى أشرت اليه من قبل ، رأيا رابعا عن أسباب بناء قبة الصخرة . وملخص هذا الرأى هو أن عبد الملك أراد ببنائه القبة أن يرفع من شأن مدينة القدس أمام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء ، باعتبار أن الصخرة كانت الموضع الذى هم عليه إبراهيم يذبح ابنه اسحاق ، وكانت المسرح الذى جرت عليه قصة الضحية ، فكان عبد الملك أراد بهذا أن يرضى اليهود . ولكنه فى الوقت نفسه ، أراد أن يؤكد لهم انهزام الكفار وانتصار الاسلام الذى يثبت أقدامه فى مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة ، واقامة بناء اسلامى على مقام قدسى من مقاماتهم . ثم إن عبد الملك كان يهدف من هذا البناء الضخم أن يكون حافزا للمسيحيين واليهود على الدخول فى الدين الجديد . هذه ملخص اراء الاستاذ (جرابار) التى فصلها فى ثلاثين صفحة من مقالته . غير أنه ، بالرغم من محاولته تدعيم هذه الاراء بحجج مستندة الى الزخارف المنقوشة فى البناء والآيات القرآنية المسجلة عليه ، يعترف نفسه بأن النتائج التى توصل اليها هى ، فى حد ذاتها ، افتراضية meresugg estions . ولست أوافق الاستاذ (جرابار) على ادائه هذه . فلم يكن المسيحيون ولا اليهود بحاجة الى بناء يذكرهم بانتصار الاسلام واستيلائه على المدينة التى كانوا يقدسونها ، فقد كان العرب والمسلمون مستقرين بها منذ دخلها الخليفة عمر بن الخطاب ، استقرار الفاتحين المنتصرين ، وما كانت النقوش الزخرفية التى تشمل اشكال حلى وتيجان تنهض وحدها دليلا على خضوع الكفار لسلطان المسلمين ، وتؤكد أكثر من الواقع الملموس ، سيطرة المسلمين عليهم . اما الآيات القرآنية المسجلة على البناء ، والتى تؤكد وحدانية الله عز وجل ، وتبين المكانة السامية لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وتوضح تعاليم الاسلام وأهمية رسالته العالمية فهى لا تعدو عشرين آية من مجموع آيات القرآن الكريم البالغ عددها سبعا وعشرين ومائة وستة آلاف ، وما كان المسيحيون واليهود بحاجة الى تلك الآيات العشرين لتذكرهم بتعليم الاسلام ، التى كانوا يستمدون اليها كل يوم من تلاوة القرآن الكريم فى مساجد بيت المقدس ، وأخيرا لم يكن هناك دافع دينى أو سياسى فى عهد عبد الملك بن مروان ، فيما يروى المؤرخون ، يحمله الى ارضاء اليهود . باحياء ذكرى قصة إبراهيم واسحاق . وعلى كل حال ، فان افتراضات الاستاذ (جرابار) لا تقدم أدلة قاطعة على الأسباب التى دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

وإذا كان باب الافتراضات مازال مفتوحا ، فنى اسمح لنفسي بتقديم افتراض آخر . إذ أنه يبدو لى أنه كان من أسباب بناء القبة مسلك اليهود أنفسهم تجاه الصخرة . ولا شك

في أنهم كانوا يزورونها للتبرك بها ، وكانت هذه الزيارات ترعج المسلمين وتقلقهم ، وتضايقهم في اقامة صلاتهم على الحرم الشريف ، وفي المسجد الذي كان بناءه عمر بن الخطاب أمام الصخرة . ولعل اليهود كذلك كانوا يتطاولون على الصخرة ، ويقتطعون منها قطعاً يبيعونها ، مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس (١٩) ، فأراد عبد الملك باقامة بنائه حفظ الصخرة من عبث اليهود . وقد حملنى على تقديم هذا الافتراض آيتان من الآيات القرآنية قد تكون لهما دلالة خاصة في ترجيح كفة الصحة فيه ؛ وهما الآية السابعة والستون من سورة آل عمران ، ونصها : (ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين) . والآية الثلاثون بعد المائة من سورة البقرة ونصها : (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقد اصطفيناه في الدنيا ، وانه في الآخرة لمن الصالحين) . اليس في هاتين الآيتين انذار لليهود أنهم خرجوا عن ملة ابراهيم ، وانه لم يعد لهم ملة بالصخرة ، التي استمدت قدسيتها من قصة ابراهيم ؟ فيكون عبد الملك ، ببناء القبة ، قد اكتفى شر اليهود بصددهم عن الصخرة ، واغلاق ابواب قبعتها أمامهم ، معلنا لهم أن ابراهيم ، الذي يدعون التبرك بآثاره ، (ما كان يهودياً) وانما (كان حنيفاً مسلماً) . فحق للمسلمين وحدهم أن يخلدوا ذكره ، ويحافظوا على تراثه ، أما اليهود ، فقد أصبحوا من السفهاء .

وبالرغم من تقديمي هذا الافتراض ، باعتباره سبباً من أسباب بناء القبة ، وبالرغم من اقتناعي بوجهته ، فاننى اقرر انه ليس فيما بين أيدينا من كتب المؤرخين القدامى والمفسرين ما يؤيد الآراء والافتراضات التي ابدت حتى الآن عن أسباب بناء قبة الصخرة او يقدم أدلة قاطعة على صحتها .

غير انى اعتقد ان السبب الرئيسي لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك بن مروان في تخليد ذكرى أولى القبلتين . وسأحاول ايضاح هذا الرأي وتدعيمه أولاً من رواية تاريخية لا أشك في صحتها ، وثانياً من تصميم البناء نفسه .

أما الرواية التاريخية فقد نقلها اليناصاحب « الانس الجليل » عن كتاب « مشير الفرام » ، الذي نقلها بدوره عن قدامى المؤرخين (٢٠) ، وفيها انه لما قدم أبو عبيدة بن الجراح على رأس جيوش المسلمين لفتح بيت المقدس ، وكان بصحبته خالد بن الوليد ، رأى بطريق المدينة انه لا قبل له على قوة المسلمين ، فعرض أن يستسلم لهم ، ولكنه اشترط أن يسلم المدينة الى الخليفة نفسه ، ويتسلم منه كتاب الصلح والامان . ووافق عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، على أن يتحمل مشقة السفر من المدينة المنورة ويجب البطريق الى طلبه ،

(١٩) ننظر رواية ابن الاثير في صفحة ٣٦٥ من الجزء التاسع من كتابه (الكامل في التاريخ) . طبعة بولاق ، ١٢٧٤ هـ ، (١٨٥٧ م) .

(٢٠) صفحة ٢٢٧ من الجزء الاول من كتاب (الانس الجليل) المشار اليه في حاشية سابقة . وننظر صفتنا ١٦٠ و ١٦١ من الجزء الرابع من (تاريخ الامم والملوك) لابن جرير الطبرى ، القاهرة ١٣٢٦ (١٩٠٨) .

حقنا لدماء المسلمين وتعظيما لمدينة بيت المقدس . وما أن كتب عمر كتب الصلح حتى توجه الى ساحة الحرم الشريف ، فوجدها « مزبلة » اختفت الصخرة من تحت (الزبالة) فأمر بإزالة هذه الزبالة حتى ظهرت الصخرة . وأراد عمر أن يبنى مسجدا للمسلمين على ساحة الحرم الشريف ، وسأل أحد رفاقه من الصحابة ، وهو كعب الاحبار ، (أين يرى أن يجعل المسجد) ، فأشدر عليه أن يبنيه خلف الصخرة حتى (تجتمع فيه القبلتان) ، فلم يقبل عمر هذا رأى ، وقال (أنا لم نؤمر بالصخرة ولكننا أمرنا بالكعبة) ، وبنى مسجده ، هو المسجد الاقصى حاليا ، أمام الصخرة وجعلها خلف مؤخرة المسجد .

تؤكد هذه الرواية اذن أن الصخرة كانت، منذ فتح العرب لبيت المقدس ، موضع اجلال المسلمين حتى أن أول ما عمله الخليفة عمر بن الخطاب عند دخوله تلك المدينة أن ازال ما كان على الصخرة من (الزبالة) واطهرها للناس . وتؤكد هذه الرواية كذلك أن الصخرة كانت رمزا للقبلة الاولى ، حتى أن عمر بن الخطاب خشى أن تزداد قدسيته في قلوب المسلمين إذا هو ردها الى صفتها الاولى هذه ، فجعل مسجده أمامها، أى بينها وبين اتجاه الكعبة ، وجعل المصلين يولون ظهورهم نحوها ، ويولون وجوههم نحو الكعبة التى استقرت عليها قبلة الاسلام .

فلا شك عندى فى أن تخليد ذكرى أولى القبليتين كان السبب الرئيسى الذى دفع عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

ويؤيد هذا رأى تصميم البناء نفسه ، فهو بناء ليس على نظام المساجد ، فلا يصلح أن يجتمع فيه المسلمون للصلاة ، وهو كذلك ، كما سبق أن أوضحنا ، لا يصلح للطواف ، وقد رأينا ، كما سنرى بعد قليل ، انه فصل تفصيلا على الصخرة الشريفة ، وصمم بحيث يهيم خزانة محكمة لها ، سواء من حيث ضيق ابوابه ، والقصد من ذلك هو حماية الصخرة من عاديات الزمان وعبث الانسان . وكذلك روعى فى هذا البناء أن يكون مزارا فحسب ، وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب أكبر عدد من الزوار، وهذه هي الحكمة فى زيادة اتساعه زيادة ملحوظة عن الرواق الاول الملاصق للابواب ، والذى يقتصر استخدامه على دخول هؤلاء الزوار وخروجهم . فكأن البناء معرض مخصص لعرض تحفة ثمينة والحفاظ عليها ، ولهذا ايضا روعى أن تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذى يضمه بين أجنحته . وهل هناك عند المسلمين ، بعد الكعبة ، كنز أكثر قدسية من القبلة الاولى ؟ ولا شك فى أن عبد الملك بن مروان رأى فرضا عليه أن يحمى الصخرة ويحفظها ويمجدها ويخلد ذكرها ، فى الوقت الذى كان عبدالله بن الزبير غريمه فى الخلافة ، يسيطر على الكعبة (٢١) .

(٢١) قد يكون فى هذا رأى الذى أبدته تفسيرا كذلك لرواية اليعقوبى ، فيكون عبد الملك بن مروان لم يقصد ، كما نسب اليه اليعقوبى ، تحويل الحج من مكة الى المسجد الاقصى ، ولا أن تقوم الصخرة مقام الكعبة ، وإنما قصد فحسب تمجيد القبلة الاولى ازاء استيلاء ابن الزبير على القبلة الثانية .

هذا رأيي بالنسبة للموضوع الاول الذى كان مازال محل بحث وجدال ، أما الموضوع الثانى فقد استغفر رأى علماء الآثار فيه ، ولم يعد مثار نقاش ، ولكنه فى اعتقادى ، يحتاج الى مزيد من البحث لاعادة النظر فيه ، وهو موضوع فكرة تصميم قبة الصخرة وتخطيطها الهندسى .

وكان هذا التصميم والتخطيط قد اثار دهشة الرحالة والمؤرخين وعلماء الآثار واعجابهم منذ زمن بعيد ، وقد تصدى المهندس الفرنسى (ماوس) لدراسة هذا الموضوع بتحليله ، وكتب عنه تقريرين فى سنتى ١٨٨٨ و ١٨٨٩ ، قدم فيهما نتائج بحوثه ، وأدلى بنظرية هندسية عن طريقة تخطيط قبة الصخرة (٢٢) . وقد تقبل علماء الآثار والمهندسون منذ ذلك التاريخ هذه النظرية بالاستحسان واتفقوا على صحتها ، وان كان البعض منهم ، مثل (ريشموند) و (كريسويل) ، قد اقترحا فى الكتابين المشار اليهما من قبل ، ادخال تعديلات طفيفة عليها ، ولكنها لا تمس جوهرها .

وملخص هذه النظرية ان مهندس قبة الصخرة قد اتبع نظاما هندسيا دقيقا فى تخطيط البناء ، وأن هذا النظام يتكون من سبع نقاط ، وهى ، كما يتضح من الرسم الذى قدمه (ماوس) ، شكل (٢) :

١ - رسم المهندس دائرة وسطى من مركز وهمى على الصخرة وحدد اتساع قطرها بطول الصخرة .

٢ - رسم المهندس بعد ذلك مربعين متداخلين محصورين فى محيط هذه الدائرة ، وبذلك تحدد من اركان المربع الاول موضع الدعامات الاربعة الضخمة المحيطة بالصخرة ، كما تحدد من اركان المربع الثانى موضع الاعمدة الوسطى القائمة بين هذه الدعامات (٢٣) ثم قسمت المساحة بين الاعمدة والدعامات نصفين ، وتحدد بذلك موضع الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات والمحيطة بالصخرة .

٣ - مد المهندس بعد ذلك اضلاع المربعين امتدادا خارجيا عن الدائرة الوسطى ، ونتج عن تلاقى خطوط هذه الاضلاع الثمانية شكل نجم مثمانى ، تحددت من رؤوسه موضع الدعامات الثمانية الوسطى ، التى تفصل بين الرواقين .

C. Mauss ; Note sur la methode employee prir tracer la plan de la mosquee (٢٢)
d'Omar, Revue Archeologique, 3 serree, tome XII, 1888, pp. 14-21, et 23-30, fig ; 6-9, pL. III ;
Note pour faire nute au trace der plan de la mosquee d'Omar, Resone Archeologique,
3 seni, tome XIV, 1889, pp. 197 et 199.

ويلاحظ ان قبة الصخرة كانت تسمى خطأ عند الكتاب الاجانب مسجد عمر ، وذلك ان الرحالة الفرنج منذ الحروب الصليبية كانوا ينسبون بناءها الى الخليفة عمر بن الخطاب .

(٢٣) يراجع وصف التخطيط الذى اوضحناه فى صفحات ١ الى ٥ فيما سبق ومن هذا المثال ، وكذلك شكل (١) و (٢) لسهولة متابعة نقاط هذه النظرية .

٤ - مدت خطوط بين رؤوس هذا النجم المثلث ، ونتج عن امتداد هذه الخطوط المضلع المثلث الوسيط ، وهو المسمى بالتثمين الداخلى ، وقسم كل ضلع الى ثلاثة أقسام ، تحدد منها موضع الاعمدة الست عشرة التى تفصل بين الرواقين .

٥ - مدت حدود هذا المضلع المثلث الداخلى الى الخارج ، ونتج عن تلاقى هذه الخطوط مربعان كبيران متداخلان . وفى الوقت نفسه ، شكل نجم خارجى ثمانى الاطراف .

٦ - رسمت دائرة من المركز الداخلى الوهمى للدائرة الاولى الوسطى ، بحيث تنحصر فى محيطها اطراف هذين المربعين الكبيرين ، أى رؤوس النجم الخارجى الثمانى الاطراف .

٧ - مدت داخل محيط هذه الدائرة خطوط موازية لخطوط المضلع المثلث الوسيط ، المسمى بالتثمين الداخلى ، ونتج عن ذلك مضلع مثلث آخر ، هو المضلع المثلث الخارجى ، وهو الذى يرسم الحدود الخارجية للبناء .

هذه هي الخطوط العريضة لنظرية (ماوس) . ولي عليها ملاحظة أولية واعتراضات ، أما الملاحظة الاولى التى أبدىها ، فهي أن (ماوس) ، ومن تبعه من علماء الآثار ، يفكرون بعقلية حديثة ، لا بعقلية العصر الذى بنيت فيه القبة . أو على الاصح ، يفترضون أن مهندس هذه القبة كان يستخدم أدوات رسم دقيقة ، أمكنه بواسطتها أن يحدد على الورق ، بنفس الدقة ، مثل الرسم الذى وضعه (ماوس) . ثم أنهم يفترضون أن المهندس ، فى عصر بناء قبة الصخرة كان يستطيع كذلك أن ينقل على الطبيعة الرسم المسطور على الورق ، ويطبقه عمليا بنفس الدقة .

أما اعتراضاتى على نظرية (ماوس) فهي :

أولاً - إذا كان من السهل على مهندس قبة الصخرة أن يرسم على الورق دائرتين قطر واحدة عشرون سنتيمترا وقطر الثانية خمسون سنتيمترا ، فإنه كان من الصعب عليه أن يحدد لهاتين الدائرتين مركزا وهما على الصخرة نفسها ، وهى غير مسطحة ، وأن يرسم من هذا المركز الوهمى بدقة فائقة على الطبيعة دائرتين ، أحدهما يزيد قطرها من عشرين مترا ، تحدد القاعدة التى تقوم عليها القبة ، والاخرى وقطرها خمسون مترا ، تحدد المضلع المثلث الذى تقوم عليه الجدران الخارجية .

ثانيا - لست أرى حكمة فى تحديد هذا المضلع المثلث الخارجى بدائرة حاصرة له ، أى خارجة عن اضلاعه ، خصوصا وأنه ينتج من هذه العملية أخلاف واضح بين اتساع الرواقين ، وهى أهم ظاهرة فى التخطيط أثارت دهشة علماء الآثار ، ومن بينهم (ماوس) نفسه . ولو أن المهندس اتخذ الدائرة أساسا لرسم التثمين الخارجى لكان يمكنه أن يرسم هذا المضلع المثلث على محيط الدائرة ، أى خارجه ، فيصبح حاصرا له ، لا محصورا فيه . وبذلك كان يمكن أن يتحقق تساوى الرواقين اتساعا . ومعنى ذلك أن اختلاف اتساع الرواقين لم يكن نتيجة حتمية لرسم تلك الدائرة .

ثالثا - لم تحدد في رسم (ماوس) المواضع التي أقيمت عليها الأعمدة الثمانية المجاورة للدعامات الأربعة الكبرى المحيطة بالصخرة ، ولاتلك التي أقيمت عليها الأعمدة الست عشرة المحصورة بين الدعامات الثمانية الكبرى الواقعة بين الرواقين ، في حين أن جوهر تخطيط قبة الصخرة ، كما قرره المهندسون وعلماء الآثار (ماوس) نفسه ، هو في ارتباط جميع أجزائه ارتباطا وثيقا .

رابعا - تفترض نظرية (ماوس) ان المهندس استخدم في رسمه أربع عمليات غير مرتبطة تماما ، عملية رسم دوائر ، وعملية رسم مربعات ومثلثات ومضلعات ، وعملية رسم خطوط متوازية ، وعملية قسمة خطوط الى قسمين أو ثلاثة ، وإذا علمنا ان تخطيط قبة الصخرة يتكون من ٨ نقطة ارتكاز ، اتضح من نظرية (ماوس) انه افترض وجود دائرتين وهميتين ليست لهما صلة مباشرة بهذه النقاط التي تتحدد على رسم (ماوس) ، وفي نظريته ، من ١٦ نقطة محدودة بأركان مربعين ومضلع مثن . هي مواقع الأربع دعامات المحيطة بالصخرة والأربع أعمدة التي تتوسطها والثمان دعامات في التثمين الداخلي ، ومن ٨ نقطة محددة بخطوط متوازية ، هي خطوط المضلع المثلث الخارجي الموازية لخطوط المضلع المثلث الداخلي ، ومن ٢٤ نقطة محددة من تقسيم ثمانية خطوط مستقيمة ، كل خط منها مقسم الى ثلاثة أقسام ، هي مواقع الأعمدة الستة عشر في التثمين الداخلي وثمانية خطوط مستديرة هي التي تكون الدائرة الوسطى الوهمية ، كل خط منها مقسم الى قسمين متساويين ، هي مواقع الأعمدة الثمانية المجاورة للدعامات المحيطة بالصخرة . ومعنى اختلاف هذه العمليات الأربعة أن التخطيط لا ينبع من فكرة هندسية واحدة .

خامسا - وأخيرا ، فان الغالب على شكل الرسم في نظرية (ماوس) هو الشكل الدائري ، في حين ان الغالب على شكل تخطيط قبة الصخرة الواقعي هو الشكل المثلث ، الى حد أن العامة من الرحالة والكتاب وصفوها بهذه الصفة ، وأطلقوا اسم التثمين الخارجي على الرواق الأول الملتصق بالجدران واسم التثمين الداخلي على الحدود الفاصلة بين الرواقين . أما شكل الدائرة المحيطة بالصخرة فهو لا يتضح الا عرضا ، لا من واقع تخطيط مواضع الدعامات والأعمدة الداخلية ، بل من شكل القبة القائمة عليها ، ومن استدارة رقبته .

ولعل (ماوس) ، هو وعلماء الآثار الذين وافقوا على نظريته وأيدوها ، قد تعلقوا بنظرية الدوائر ، وجعلوا أساس فكرة التخطيط في قبة الصخرة قائما على رسم دائرتين ، دائرة داخلية ودائرة خارجية ، لأن هذه النظرية تسمح لهم بإرضاء تشبعهم بفكرة اشتقاق تخطيط قبة الصخرة من الآثار السابقة لها . غير أنهم ذهبوا في ذلك مذاهب مختلفة ، اذ ربط البعض منهم مصدر الاشتقاق هذا بتخطيط معابد أفريقية قديمة ، والبعض الآخر بتخطيط معابد رومانية ، أو بتخطيط معابد بيزنطية ، في بلاد الشام . وقد ناقش (كريسويل) هذه الآراء ، في الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه ، وانتهى بحثه فيها الى ترجيح ما كان (ماوس) قد رجحه من قبل ، وهو أن كنيسة القيامة في القدس ، التي أقامها الإمبراطور قسطنطين قبيل منتصف القرن الرابع الميلادي ،

قد صممت على نظام شبيه بالنظام الذى صممت عليه فيما بعد قبة الصخرة ، ولهذا يصح فى رأيهما أن تكون تلك الكنيسة مصدر اشتقاق تخطيط هذه القبة ، لأنها تتكون من دائرتين ، دائرة خارجية تحصر جدران الكنيسة المستديرة ، ودائرة داخلية امتدت عليها ثمانية دعائم يجاورها اثنا عشر عمودا . وهكذا يعتقد علماء الآثار أن بناء قبة الصخرة قد اقتبس نظام تخطيطه ، وهو المستمد ، فى رأيهم ، من دائرتين رئيسيتين تربط بينهما سلسلة من المثلثات ، من أحد المعابد السابقة ، وخاصة من كنيسة القيامة .

وهذا الرأى ، فى اعتقادى ، غير سليم ، لأنه بنى على فكرة هندسية مختلفة ، وعلى خطوط وهمية ولان واقع التخطيطين مختلف ، كما يتضح من مقارنة الشكلين ١ و ٣ (٢٤) وقد قمت بدورى بدراسة تخطيط قبة الصخرة ، وانتهى بحثى فيها الى نتائج تختلف تماما عن نظرية ماوس و آراء علماء الآثار .

وتفترض نظريتى أن مهندس قبة الصخرة ولعله هو رجاء بن حياة بن جود الكندى ٢٥ ، قد اتبع العمليات الهندسية التالية فى رسم مخططة وتطبيقه .

اولا - رسم مربعا تنحصر فيه الصخرة ، يبلغ طول كل ضلع من اضلاعه ثلاثين ذراعا ، او ستة عشر مترا تقريبا ، ويحدد ضلعه الجنوبي اتجاه القبلة الى الكعبة . وقد تحددت من اركان هذا المربع الاول النقاط ١ و ٢ و ٣ و ٤ وهى مواضع الدعائم الاربع الكبرى الداخلية ، شكل ٤ .

ثانيا - رسم مربعا ثانيا متداخلا فى المربع الاول ومن نفس الحجم ، بحيث يتكون من المربعين نجم مثنى ، وبحيث تتساوى اطرافه الثمانية ، وكذلك الابعاد بين رؤوسه المتجاورة . وقد تحددت من اركان هذا المربع الثانى النقاط ٥ و ٦ و ٧ و ٨ . وهى مواضع الاعمدة الوسطى المحيطة بالصخرة ، بين الدعائم الكبرى ، شكل ٥ .

ثالثا - رسم مربعين آخرين متداخلين فى المربعين الاول ، من نفس الحجم وبنفس الطريقة ، بحيث يتكون منها جميعا نجم ذو ستة عشر طرفا ، وبحيث تتساوى هذه الاطراف وتتساوى الابعاد بين رؤوسها . وقد تحددت من اركان هذين المربعين الجديدين النقاط ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ ، وهى مواضع الاعمدة المجاورة للدعائم الكبرى ، شكل ٦ .

رابعا - مد اضلاع المربعين الاول والثانى فى خطوط مستقيمة لتتج من تلاقيها ثمانية نقاط ، هى النقاط ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، وهى مواضع الدعائم الثمانية الوسطى التى تحدد المثنى الداخلى ، شكل ٧ .

(٢٤) ناقشت هذا الموضوع باسهاب فى كتابى المزمع نشره قريبا ، ولا يتسع المجال فى هذا المقال لتلخيص هذه المناقشة ، خصوصا وانها تعتمد على ١٥ رسما اخرى .

(٢٥) كان شيخا من شيوخ بيسان ، قال عنه مجير الدين فى صفحة ٢٤٩ من الجزء الاول من كتاب « الانس الجليل » أنه (هو الذى تولى بناء الصخرة) ، وكان يساعده زيد بن سلام ، من أهل بيت المقدس . ومات رجاء بن حياة فى سنة ١١٢ هجرية (٧٣٠ ميلادية) .

خامسا - رسم مضلعا مثمانيا متساوى الاضلاع وذلك بمد خطوط مستقيمة بين رؤوس المربعين الثالث والرابع ، ونتج من تلاقيها ثمانية نقاط هي النقاط ٤١ و ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ و ٤٦ و ٤٧ و ٤٨ . . وهي التي تحدد اركان الجدران ، ثم مد خطوطا مستقيمة بين هذه النقاط . فتكونت الحدود الخارجية للبناء ، هي المثلث الخارجى ، الذى بلغ طول كل ضلع من اضلاعه الثمانية بهذه الطريقة الهندسية اربعين ذراعا و ٢١ مترا تقريبا ، وهو الطول الواقعى لكل ضلع من اضلاع الجدران الخارجية ، شكل ٨ .

وبهذه الطريقة تم تحديد التثمين الداخلى والتثمين الخارجى ، او المثلث الداخلى والمثلث الخارجى ، وتحقق توازنهما ، وتكونت من مجموع هذه العمليات الخمس تحديد اثنين وثلاثين موضعا من مواضع الارتكاز في البناء ، شكل ٩ . وبقي تحديد ستة عشر موضع اخر ، وكان يمكن تحديدها بقسمة كل ضلع من اضلاع التثمين الداخلى الى ثلاثة اقسام ، ولكنى اعتقد ان المهندس اتبع عملية اخرى هي انه :

سادسا - مد خطوطا مستقيمة من اركان المربعات الداخلية الى اضلاع المثلث الداخلى . خطين من كل ركن من اركان المربعين الاول والثاني يمر احدهما بركن مقابل له من اركان المربعين الثالث والرابع ، ويمر الاخر بركن ثان مقابل له من اركان المربعين الاول والثاني ، وقد نتج من التقاء هذه الخطوط الستة عشر باضلاع المثلث الداخلى ست عشر نقطة ، هي النقاط ٢٥ الى ٤٠ ، وهي مواضع الاعمدة الستة عشر المتوسطة بين الدعامات الثمانية الوسطى ، شكل ١٠ .

وهكذا استكملت من هذه العمليات الستة ٨ نقطة ، و على الاصح ، ٤٨ خطأ ، هي التى يتجمع منها تخطيط قبة الصخرة .

ويلاحظ فى تطبيق هذه النظرية انه :

اولا - اتبع المهندس عملية هندسية واحدة ، هي رسم خطوط مستقيمة ممتدة من اضلاع المربعات الاربعة الاولى او من اركانها ، وانه لم يستعمل الفرجال قط لرسم دوائر ، ولم يحاول رسم خطوط متوازية ، او يعمل عمليات حسابية لقسمة مسافات الى قسمين او ثلاثة ، كما تفترضه نظرية (ماوس) . وبديهي ان المهندس لم يلاق صعوبة فى تطبيق هذه العملية المقصورة على رسم خطوط مستقيمة ، وتنفيذها على الطبيعة .

ثانيا - ترتبط اجزاء البناء جميعها ارتباطا وثيقا ، وهي الظاهرة التى تثير الاعجاب ، فان الثماني والاربعة نقطة من نقاط التخطيط ترتبط بعضها ببعض الاخر بخطوط مستقيمة فى شكل مثلثات او مربعات او مضلعات .

ثالثا - يتضح من هذه العمليات ان الاطار الخارجى للتخطيط ، وهو المثلث الخارجى ، كان وضعه وتحديد نتيجته حتمية لنواته الداخلية ، اى للمربعات الاربعة ، وكذلك كن وضع المثلث الداخلى وتحديد نتيجته حتمية لهذه المربعات ، ومن هذا يتضح السر فى عدم

تساوى اتساع الرواقين ، لا كما ظهر فى نظرية ماوس ، التى تفترض ان المهندس رسم الحدود الخارجية داخل محيط دائرة بدلا من خارج هذا المحيط ، اما الحكمة المقصودة من عدم تساوى الرواقين ، فقد اشرنا اليها من قبل .

رابعاً - تختفى فى هذه العمليات الخطوط والنقط الوهمية التى تضمنتها نظرية (ماوس) وهى الدوائر التى لا ظل لها فى الواقع ، ومركز الدائرة الذى كان يستحيل تحديد موضعه على الطبيعة

خامساً : لم يعد هنالك مجال للمقارنة بين الآثار السابقة لبناء قبة الصخرة أو للبحث فيها عن مصدر الهام مهندسنا اذ أن هذه الآثار جميعاً تقوم على فكرة هندسية مختلفة . جوهرها استخدام الدائرة .

وهكذا تؤكد نظريتى ان تخطيط قبة الصخرة ، لا يتصل عن قرب أو عن بعد ، بتخطيط أى من الآثار السابقة لها ، وانه ابتكار حكيم من مهندس عبقرى ، اتبع فيه عمليات قائمة على مبدأ واحد ، وراعى فيه سهولة تطبيقه وتنفيذه على الطبيعة ، ولم يدخل الدائرة بأى شكل فى عناصر هذا التخطيط ، ولكنه جعله ملائماً لاقامة القبة المستديرة ، الامر الذى يؤكد حكمة المهندس وعلمه ودقة حسابه واصالة تفكيره ، وهذا ما اعترف به علماء الآثار جميعاً بالرغم من محاولاتهم بخس قيمة هذا الابتكار . وقد اكد الاستاذ جرابار ، فى المقال الذى سبقته الاشارة اليه ، وهو آخر بحث نشر عن قبة الصخرة ، ان فكرة تخطيط قبة الصخرة وعمارتها فكرة اصيلة اصالة مدهشة ، وان بانيتها لم يكن يقلد ، ولكنه كان يصمم وفقاً لمقتضيات البناء المعمارية .



سعد زغلول عبدالحميد

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

التمهيد : في حدود الموضوع :

ان تحديد موضوع الحياة الدينية في المدينة الإسلامية يتطلب ابتداء تعريف الدين ، وبالتالي يكون مفهوم الحياة الدينية ، كما يتطلب بعد ذلك معرفة ما هو المقصود بالمدينة الإسلامية ، وما يقتضيه ذلك من النظر في طبيعة الاسلام الذي توصف به تلك المدينة .

في الحياة الدينية : والامر الذي يثير الانتباه لاول وهلة ، هو انه : رغم كثرة استخدام كلمة الدين ، ورغم ما هو دارج من ممارسة الشعائر والطقوس الدينية بين كثرة كثيرة من الناس ، فربما لم يكن من السهل تعريف كلمة « الدين » .

يتضح ذلك من اختلاف مقولات المفكرين والفلاسفة ورجال اللاهوت حول الظاهرة الدينية أو مبدأ الدين عند مختلف الشعوب ، وعلى أطول العصور . فالغالبية منهم ، بدلا من تعريف الدين ، حاموا حول موضوعه . فتكلم البعض عن : الآلهة والالاهات عند اليونان القدماء ، وقالوا : انهم الملوك والابطال الذين الههم أتباعهم والمعجبون بهم بعد وفاتهم - مما يدخل في مجال تقديس

الاباء والاجداد . أو أن الديانة الرومانية كانت تعنى بالشعائر أكثر من عنايتها بالعقيدة . وفى نفس الموضوع قيل أن أصل الدين هو النزعة التعويذية ، أو أن الأصل هو الطوطمية ، المثلة فيما كان - أو ما زال - يخشاه الإنسان من الحيوانات أو المظاهر الطبيعية التي قدسها أو عبدها . وعن هذا الطريق رأى البعض أن أصل الدين هو السحر أو أن المبادئ الأولى للدين هي الأوامر أو الاعراف الاجتماعية . (١)

ومن هذا المنطلق رأى آخرون أن الدين هورد الفعل لعجز البشر الطبيعي والاجتماعي ، كما رأى غيرهم أنه يمكن تحرى أصل الدين في سلوك الإنسان - فكأن الإنسان حيوان دينى بالطبع ، مثلما قيل من قبل أنه حيوان اجتماعي .

هكذا اشتملت ديانات المجتمعات الانسانية الأولى على المفاهيم الأساسية في كل تدين ، وهي التي تدور حول معنى الشيء المقدس ، الذي يخشى بأسه أو الذى يرجى عفوّه ، مما يعبر عنه عند الباحثين الأوربيين بالتابو (taboo) وكذلك بالمانا (mana) . ولقد تراوحت تلك الديانات ما بين عبادة الشمس ، وعبادة الحيوانات ، والأرواح . هذا كما أن الديانات السماوية جاءت لتقدم إلى الناس فكرة الإله المهيمن الواحد ، عن طريق الوحي . فكان الأنبياء همزة الوصل بين الناس والإله . ولقد تفردت المسيحية بأنها جمعت في شخص المسيح ما هو الهى مقدس (اللاهوت) وما هو إنساني مقدس (الناسوت) . وبناء على ذلك يكون الهدف من التدين ، أى من علاقة الإنسان بالمقدس أو بالله ، هو دفع القلق الأساسي الذى يتهدد كيان الإنسان أو الذى ينبع من الوجود الإنساني بعبارة أخرى . وبالتالي يكون أساس الحياة الدينية هو تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض ، إلى جانب تنظيم علاقاتهم جميعاً بالقوى العلوية ، قوى المقدس .

وعن هذا الطريق اعتبر الدارسون المحدثون ، من المشتغلين بتاريخ الأديان ، أن كل العقائد الدينية ، من قديمها وحديثها ، وفي كل مستوياتها الدنيا والعليا ، بما فيها من الشعائر والأساطير والمعتقدات والرموز - أشكال مختلفة من الدين . (٢)

والذى نريد أن نخرج به من كل ذلك ، هو أنه لما كان الإنسان دينياً بفريزته ، فإنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من تدينه البدائي الساذج ، رغم دخوله في مرحلة التدين الواعي بفضل الديانات السماوية . وما يهمنا في هذا المقام ، هو أنه رغم ازدهار العلم الذى أخذ يزاحم الدين في كثير من مجالاته ، ورغم أن الإسلام هو دين التوحيد وأن التوحيد يعنى الثقة المطلقة في الله ، فإن الإسلام لم يستطع - رغم غيرته الشديدة في المحافظة على نقائه - من منع المسلمين من التشبث ببعض المعتقدات الأولية ، مما يدخل في مجال السحر والتطير والاعتقاد في الروحانيات ، وأمثال ذلك ، مما لا يتفق مع مبدأ الوحدانية . تماماً كما لم يستطع أن يمنع العقائد والديانات السابقة عليه من التأثير في أتباعه ، الأمر الذى نجم عنه ظهور الفرق والمذاهب المختلفة التى

(١) وذلك كما فعل فرترودكهيم . انظر علم الأديان ، ج جيب (Gibb) وعادل العوا ، مجموعة زمني علماء ، رقم ٢٣ ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، ص ٧ - ٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٧ .

تراوحت - مع مرور الزمن - في القرب والبعد من نصوص الاسلام وروحه ، ما بين الاعتدال المقبول والتطرف المذموم ، مع ما كان يصاحب كل ذلك من ممارسات عملية أو تطورات نظرية تذهب بأصحابها وتفدو ما بين صحة العقيدة وزيف الايمان أو الزندقة ، مما شاع بين الناس .

وفي ذلك يروى الحديث الذي ينسب الى النبي ، وفيه : « ستفترق امتي على ٧٣ (ثلاث وسبعين) فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقي هلكي . قيل ومن الناجية قال : أهل السنة والجماعة . قيل - : وما السنة والجماعة ؟ قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي » (٣)

ربفضل الانقسامات المذهبية ، وبسبب وقوف دولة الخلافة أو من يتوب عنها ، بصفتها الحارس الأمين على الاسلام « الصحيح » أمام أصحاب « البدع » أو المذاهب المنشقة أو المخالفة ، أصبح للاسلام حياتان : احدهما رسمية معلنة ، وهي المعتمدة من الدولة ، وثانيهما شعبية قد تمارس في الظاهر وقد تعيش في الخفاء والستر ، تبعا لقربها أو بعدها من السلطة أو من جمهور المؤمنين . والذي نراه في هذا الامر أن تكريس ذلك التقسيم على مستوييه : الرسمي والشعبي في الاسلام ، ظهر مع تقسيم المساجد الاسلامية الاولى ، الى : مساجد جامعة ذات منابر ، تقام فيها الصلوات الكبرى والخطب في أيام الجمع والاعياد والمناسبات الهامة ، من : أنجاس المطر وحلول القحط أو كسوف الشمس وخسوف القمر ، ومساجد محلية في الاحياء والقرى تقام فيها الصلوات العادية التي يمكن أن تؤدي في الدار أيضا . والمساجد الجامعة كانت تحت اشراف الدولة حيث يكون تعيين الائمة والقراء والمؤذنين وغيرهم من سدة الجامع وخدمه ، أما المساجد المحلية فكان يقوم بأمرها أصحابها من أهل الحي أو الدرب أو المحلة ، دون اشراف من الدولة . (٤)

المذاهب الاسلامية والاحزاب السياسية الحديثة :

وبذلك كان يمكن للمسجد المحلي أن يكون لطائفة من الطوائف ، وبالتالي للمذهب من المذاهب أي كان . وعن هذا الطريق هان أمر انتشار النحل والفرق والاهواء والمذاهب المختلفة : ما قرب منها من مذاهب أهل السنة والجماعة أو ابتعد ، مما هو من موضوعات مؤرخي الاديان ، مثل ابن احزم القرطبي والشهر ستاني والبغدادي ، وذلك الاوساط الشعبية ، بعيدا عن سلطة الدولة ورقابتها . وعلى هذا الأساس يحاول بعض الباحثين المحدثين ، توصيف المذاهب الاسلامية بأوصاف المذاهب السياسية الأوروبية الحديثة . فيجعلون من الشيعة حزب اليسار الاسلامي ، يضعون السنة في حزب اليمين (٥) ، تماما كما هو الحال بالنسبة لحزبي الاحرار (التقدميين) الذين حل

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣ .

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٧٣٧ .

(٥) علي مزاهري ، الحياة اليومية للمسلمين في العصر الوسيط ، قرن ١٠ - ١٣ ، بالفرنسية ، ٩٦ :

Aly Mazaheri: La vie quotidienne des Musulmans au moyen âge, x e au XIII e s., Paris (Hachette), 1951, p. 96.

محلمهم العمال الآن ، والمحافظين (التقليديين) فى انجلترا ، وهو النظام الذى يظهر فى الجمهوريين والديموقراطيين فى الولايات المتحدة .

بل لقد بلغت المفالة فى ذلك الى حد ترتيب مذاهب السنة (اليمينية) نفسها نفس هذا النهج من اليمين الى اليسار ، وما بينهما من الوسط . ففى ذلك قيل ان الم « حزب اليمين » والشافعية هم « حزب اليمين المعتدل » ، بينما يمثل الحنابلة « حزب المتطرف » . اما عن « حزب يمين الوسط » فهم الحنفية ، بينما يكون الظاهرية « حزب الوسط » . (٦)

وهكذا اعتبرت مذاهب السنة من احزاب اليمين المحافظ ، بسبب ترعرعها فى كنف اذنى تمثل وجه الاسلام الرسمي ، فى مقابل مذاهب الشيعة التي اعتبرت من احزاب المتحرر ، بسبب نشوئها بعيدا عن سطوة الدولة ، فهي اذن تمثل وجه الاسلام الشعبي . و اخذنا فى الاعتبار أن صفة الرسمية هنا والشعبية ، انما تنبع من الموقف السياسي لكل من باعتبار السنة مذهبا حكوميا والتشيع مذهبا معارضا ، فاننا نود أن نضيف الى ذلك للاسلام مظهران آخران موازيان لهذين الوجهين الرسمي والشعبي ، وذلك على اساس كل النظر والتطبيق . فالاسلام النظرى هو الذى نجده فى كتب الدين المعتمدة ، والذى نذ المساجد أو المدارس أو حلقات الوعظ والتذكير على ايدى المؤهلين لذلك من العلماء وا الذى يتراوح العلم به ، من : القرآن ، والسنة ، وأعمال السلف ، الى : علم الكلام ، والف ونظريات الفيز ، ووحدة الوجود ، وغيرها . وكما أن هذا الجانب النظرى ينطبق على السنة والتشيع وغيرهما من المذاهب ، سواء كانت فى الحكم أو فى المعارضة ، كذلك يكون بالنسبة للجانب التطبيقي او العملي من الاسلام ، من حيث : القيام بالفرائض ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والاعتكاف فى الربط والخانقاوات ، وحضور حلقات الذكر أضرحة الاولياء ، الى غير ذلك من المعاملات . وهذا الجانب الظاهر من الاسلام هو الذى يمتعارف الباحثون المحدثون على تسميته بالدين الحي ، والذى نرى أنه المقصود بالدراسة يكون الموضوع فى الحياة الدينية ، كما هو الحال بالنسبة لموضوعنا هذا .

فى المدينة الإسلامية :

هكذا تكون الحياة الدينية ، كما نراها بمعنى الدين الحي أو الممارسات الدينية اليومية ، التعريف بالنصف الثانى من عنوان المقال ، وهو فى ماهية المدينة الإسلامية ؟ والمقصود بالمدينة الإسلامية هنا ليس عاصمة أو حاضرة أو بلدة بعينها ، أو عددا من البلدان يقع عليها الا- بما تحويه من المباني الخاصة والمرافق العامة وغير ذلك ، سواء فى المشرق أو المغرب

المقصود بذلك هو المدينة التي تصور كل حياة الجماعة الإسلامية - وهي المدينة التي لا يمكن إلا أن تكون مثالية في التصور والخيال .

والامر الذي يستحق التنويه هنا ، هو أن المدن الإسلامية تنقسم بدورها الى نوعين : مدن رسمية أى حكومية من تخطيط الامراء ، ومدن الجماعة التي يقوم بتخطيطها أهل الحل والعقد من جماعة المسلمين . والنوع الاخير هو الذي يعبر عن الصورة الكلية للجماعة ، بمعنى أن مدينة الجماعة تبين من حيث الشكل ، كيف يدوب الفرد في المجموع . وتظهر روح الجماعة الإسلامية على المستوى المدني في ادارة الاوقاف التي يقع على عاتقها - في كثير من الاحيان - تنظيم المساجد والمدارس والمستشفيات والفنادق والحمامات . هذا ، كما يرجع الفضل الى الاوقاف في طول حياة المدن الإسلامية ، وضمان استمرارها التاريخي ، عن طريق تعهد المرافق العامة وصيانة المنشآت الخيرية التي كانت في خدمة الجميع . (٧)

وهنا ، ليس أبداع في التعبير عن روح التكافل هذا في الجماعة الإسلامية ، والتعاقد الانساني الاخوي ، مما رآه ابن بطوطة في دمشق سنة ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م ، من : وجود وقف خاص بالاوناني . فلقد مر الرحالة المغربي ذات يوم ببعض أزقة دمشق ، فرأى به مملوكا صغيرا قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني - وهم يسمونها الصحن - فتكسرت . وتجمع الناس حول الصبي المسكين وصحنه المكسورة يتداولون فيما يمكن عمله ، لمعاونة الخادم التعس الحظ ، فيما جرت به عليه المقادير .

ولم يطل الامر كثيرا اذ نصحة البعض بجمع شقف الصحن المكسور وحملها الى صاحب اوقاف الاوناني . وعندما نفذ المملوك تلك النصيحة دفع له صاحب اوقاف الاوناني « ما اشترى به مثل ذلك الصحن » . ويعلق الرحالة على ذلك ، قائلا : « وهذا من احسن الاعمال ، فان سيد الفلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أو ينهره ، وهو ايضا ينكسر قلبه ويتغير لاجل ذلك » . (٨)

وتقسيم المدن الى حكومية ملكية ، وجماعية أهلية ، ينسجم مع ما ذكرناه آنفا من امكانية النظر الى الاسلام من أحد وجهين : الرسمي أو الشعبي ، بمعنى النظرى او التطبيقى العملي . فالمدينة الملكية مثل بغداد المدورة ، وقاهرة المعز ، وزهراء الناصر تعبر عن الجانب الرسمي الملتزم للاسلام ، أما كرخ الضفة الغربية لدجله ، مثل رصافة الضفة الشرقية ، وفسطاط عمرو مع الجيزة ، وكذلك قرطبة مع ربضها الجنوبي في شقندة - وهي التي كانت تجاوز بعامتها وغوغائها المدن السالفة - فانها تعبر عن الجانب الشعبي الرحب للاسلام . ونريد هنا للاسلام أن يكون بمعناه الحضارى الذي يسمح للمدينة الإسلامية - بمعنى جماعة المسلمين - أن تحتضن

(٧) بوركارت ، فن الاسلام : لفته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ١٨١ - ١٨٥
Burckhardt, Art of Islam: Language and meaning, 1976, p. 181-185.

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٣ .

بين جوانحها كل ابنائها بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية ، بل وكذلك اهل الذمة من غير المسلمين - دونما حقد أو كراهية .

وهكذا اعترف الاسلام للمجوس فى القرن الرابع الهجرى (١٠ م) بأنهم اهل ذمة الى جانب اليهود والنصارى . ولم يكن من الغريب اذن ، أن يذكر الاصطخرى عندما يتعرض لبيوت نيران فارس : انها تكثر على احصائه وحفظه : « اذ ليس من بلد ولا رستاق ، ولا ناحية الا وبها عدد كثير من بيوت النيران الا القليل . غير ان المشاهير التي تفضل على غيرها فى التعظيم ، منها : بيت نار الكاريان ، وبيت نار بخرة وبه يحلف المجوس فى المبالغة بأيمانهم » (٩) . هذا ، كما رأى الامام ابو حنيفة قبل ذلك أن حياة الذمي تكافئ حياة المسلم ، وديته دية المسلم ، مما ترتب عليه أن قال آدم ميتز فى دراسته لحضارة الاسلام : ان وجود النصارى بين المسلمين كان سببا لظهور مبادئ التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون . (١٠)

وعلى الجملة ، فال مقصود اذن بالمدينة الاسلامية : هو معنى اوسع من « معنى الجماعة الاسلامية » ، انه : « دار الاسلام » بمعناها الرحب الذى يقصد به مرفأ النظام والامن والسلام (١١)

الخصائص الدينية لدار الاسلام :

ودار الاسلام او ديار الاسلام هي المسلمون ، فى مقابل : « دار الحرب » او بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين ، حيث لامن ولاسلام (١٢) . وعن كون دار الاسلام دارا للسلام ، فهو الامر المقبول من حيث القرابة اللغوية والمفهوم العام لكل من الكلمتين . فاشتقاق « الاسلام » من الفعل « اسلم يسلم » بمعنى الانقياد والطاعة والخضوع (لله) . فالمسلم هو الذى يسلم نفسه لله ، بمعنى : الثقة المطلقة فى الله ، وفى العدالة الالهية . وهذا يتضمن معنى « التوكل » الذى عرفه المسلمون ، ابتداء من العاملين المجدين فى عملهم ، وانتهاء بالعباد المنقطعين لعبادتهم ، مما ترتب عليه ان أصبحت الحتمية أو الجبرية - التي تعرف المضطربة أيضا عند ابن الجوزى (١٣) - هي الصفة المميزة للاسلام فى نظر المعاصرين من الباحثين الاوربيين ، بعد ان كان الاسلام هو دين الحرب فى نظر الكثير من اسلافهم الاقدمين .

والحقيقة انه اذا اردنا أن نصف الاسلام بصفة توجز معناه أو مفزاه بأقل الكلام ، كما توصف البوذية بأنها دين الوداعة واللاعنف ، والكونفوشيوسية بأنها دين العلم والفضيلة ، والمسيحية بأنها

(٩) الاصطخرى ، ص ٧٤

(١٠) آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ترجمة ابو ريدة ، ص ٦٩ ، ٦٠ ، ٥٧ (على التوالي)

(١١) بوركارت ، فن الاسلام ، ١٨٥ ، ١٩٦ .

(١٢) انظر المادودى ، الاحكام السلطانية ، باب الجهاد ، ص ٣٧ .

(١٣) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٢٢ .

دين النقاء والمحبة (١٤) ، فقد لا يكون الامر سهلاً اذ يصعب النظر الى الاسلام من زاوية محدودة . فالمشهور ان الاسلام - دون غيره - هو دين التوحيد . ولقد اراد له البعض ان يكون دين الجهاد ، فهو دين الحرب أو العنف عند الخصوم . وعلى العكس من ذلك ذاع مؤخراً انه دين الجبرية والتوكل ، وذلك في محاولة لتفسير الضعف السياسي والتأخر الحضاري الذي ألم بالشعوب الإسلامية بسبب التوكل .

ومع ما قد يكون من الصلة بين « التوكل » و « التوكل » ، فالذي لاشك فيه ان التوكل ، بمعنى الموقف السلبي من العمل والاختيار ، وان كانت بعض الجماعات الصوفية قد اتخذته شعاراً لها ، يختلف تماماً عن « التوكل » على الله ، بمعنى تقديم المشيئة قبل الاقدام على العمل ، فالتوكل في الفكر الإسلامي ، هو الثقة في الله وفي عدله كما هو الحضور الالهي في فكر المسلم وفي قلبه ، فهو اذن يمثل الرقابة العليا في ديمومتها الازلية ، على ما يقوم به الانسان من عمل ومن فكر ، فهو الامر الذاتي بالمعروف والنهي القلبي عن المنكر ، وهو في النهاية : الضمير الواعي للانسان المسلم .

وعن هذا الطريق يصبح بمثابة المدخل الديني الى كل نشاطات الجماعة الإسلامية ، على المستويين العام والخاص . وبهذه المناسبة يحضرني نقاش جرى في ندوة صغيرة بكلية الاداب الاسكندرية (شتاء ١٩٥٣) ، وذلك بمناسبة زيارة كان قد قام بها المستعرب الفرنسي المعروف ، وهو الاستاذ بلاشير (I. Blachere) اثار فيها الاستاذ الزائر سؤالاً عن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها الاسلام ، ثم انه رد بنفسه على سؤاله بقوله : ان الاسلام دين اجتماعي . وبصرف النظر عما يمكن ان يقول المتخصصون (في علم الاديان والاجتماع) من الفرق بين العقيدة الدينية التي ينبغي ان تكون قلبية وجدانية ، والظاهرة الاجتماعية التي ينبغي ان تكون بعض واقع الانسان في معاشه اليومي ، فلا بأس ان يكون الاسلام دين اصلاح اجتماعي فمن الامور المتفق عليها الان بين المشتغلين بالدراسات الإسلامية ، ان الاسلام الذي بدأ دينا ، وتطور الى دولة ، انتهى الى حضارة الى منهج في الحياة .

الاسلام والحياة اليومية :

ومن هنا ينتهي التمهيد ، ويبدأ موضوعنا في الحياة الدينية من حيث نجد تغفل الاسلام كدين وعقيدة في كل مناحي الحياة ، من مادية ومعنوية . ويكفي ان ننظر في كتاب الماوردي في « أدب الدنيا والدين » ، لننتعرف على أن نظام الحياة الإسلامية هو في حقيقة الامر نظام كلي من حيث انه ينبغي ان يشمل كل أسباب الحياة اليومية على المستوى العام والخاص لكل جماعة المسلمين . وفي ذلك ينص الماوردي في باب أدب الدنيا ، على ان صلاح الدنيا « معتبر من وجهين ، أولهما : ما ينتظم به أمور جملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من اهلها . فهما شيئان لاصلاح لاحدهما الا بصاحبه

(١٤) انظر كارل باسبرس ، فلاسفة انسانيون ، مجموعة زدن علماء ، منشورات عويدات ، بيروت رقم ٩٤ - ٩٥ ، ص ١١٠ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤٥ (على التوالي) .

لان من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال امورها ، لن يعدم ان يتعدى اليه فسادها . . . ، ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا وانتظام امورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها اثرا ، لان الانسان دين بنفسه . . . » (١٥) ، واذا كان القاضي الكبير يتبع ذلك قائلا : ان صلاح الدنيا يتحقق بستة أشياء ، هي : الدين المتبع والسلطان القاهر ، والعدل الشامل ، والامن العام ، والخصب الدائم ، وأخيرا الامل الفسيح فانه يميز الدين من بين كل ذلك ، حيث ينص على أن : « الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها ، وأجدى الامور نفعا في انتظامها وسلامتها » . وهو يضيف : « ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلا من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الاراء ، ويستسلمون لامره ، فلا تتصرف بهم الاهواء » .

وهكذا تتبلور نظرية الحياة المعتدلة فيما يكون من التوازن بين الدين والدنيا ، حيث التأثير والتأثر متبادل بينهما . فبفضل الدين تصلح الدنيا ، و« اذا صلحت الدنيا كان اسعادها موفورا واعراضها ميسورا ، لانها اذا منحت هنأت واودعت واذا استردت رفقت وابقت » . وعلى العكس من ذلك تفسد الدنيا من غير دين ، و« اذا فسدت الدنيا كان اسعادها مكرا ، واعراضها غدرا ، لانها اذا منحت كدت واتعبت ، واذا استردت استأصلت واجحفت » (١٦) .

ومن العلاقة بين الدين والدنيا ، ينتقل قاضي القضاة البغدادي (في أدب الدنيا) الى الكلام في ضرورة التعاون بين الناس ، وطريقة اختيار الاخوان والاصدقاء ، قبل ان يعالج هموم الناس اليومية في معاشهم ، ووجوه مكاسبهم ، من : الزراعة ونتاج الحيوان ، والتجارة ، والصناعة بأنواعها ، من : فكرية وعملية . ويختتم ذلك بعرض لمذاهب الناس في الفنى والفقر .

وهو اذا كان يرجع في كل ذلك الى ترقيق الادباء ، ويورد أمثال الحكماء ، واداب البلغاء وأقوال الشعراء ، كما يقول في المقدمة ، فان سنده الاول هو الاستشهاد بكتاب الله ، وبما يضاهى ذلك من سنن الرسول (١٧) . والحقيقة انه اذا كان القرآن الكريم هو دستور المسلمين ، فان الاحاديث النبوية التي تفسره ، والسنن التي سننها الرسول : أقوالا كانت أم أفعالا ، هي التي صار عليها المعول - اعتبارا من القرن الرابع الهجرى (١٠ م) - في تنظيم حياة المسلمين . وهذا ما دعا كثيرا من العلماء الى الاهتمام بعلم الحديث حتى انتهى الامر في القرن الخامس الهجرى (١١ م) الى أن أصبح الاشتغال بعلم الفروع هو المهم الاول للفقهاء ، وفي لك قال البعض : انه اذا كان القرآن لا يستغنى عن الحديث ، فان الحديث بوسعه ان يستغنى عن القرآن - دلالة على كثرة مادة الاحاديث والسنن النبوية ، وتنوع اغراضها .

(١٥) انظر أدب الدنيا والدين ، ص ٩٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

(١٧) نفس المصدر ، المقدمة ، ص ٢ .

ونسرع هنا بالإشارة الى ما ظهر من الكتب التخصصية في السنن النبوية ، ومنها أشهرها تلك التي تعرف باسم : « الطب النبوى » ، ومن أهم نماذجه كتاب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) (١٨) . وكتب الطب النبوى تعرض ضمن ماتعرضه طرق العلاج بالاغذية وبالادوية من نباتية او حيوانية او معدنية الاصل ، وكذلك العلاج بالاكسية والتعاوية والرقى الى غير ذلك . فهي تتعرض اذن ، من غير قصد ، الى : الغذاء والكساء وكثير من أسباب الحياة ، الى جانب العلاج والوقاية من الامراض ، سنعرض له .

والهم من كل ذلك ان القرآن والسنة - بصفتها أساس التشريع - حويا المبادئ الاولى لتنظيم شئون الجماعة ، في كل ما يتعلق بأحوال معاشها ، من : المأكل والمشرب والسكن ، والتقلب واسلوب اداء العمل ، وغيرها من المعاملات والعلاقات بين الافراد ، كالأزواج والطلاق والميراث الى غير ذلك ، من : العادات والتقاليد ، مما يمارس في الاحتفالات والمناسبات المختلفة ، فضلا عن التراتيب ونظم الحكم والادارة - دون ذكر الواجبات الدينية والفرائض .

في احوال المعاش : من الزراعة الى تربية الحيوان والتجارة :

ففيما يتعلق بأسباب المعاش ، وأولها المأكل كانت الشريعة تنظم انتاج الطعام وتحث عليه . فالعمل في الزراعة يتم في هداية الآية التي ضرب الله بها المثل في الخير والبركة فقال : « مثل الذين ينقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ، في كل سنبل مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء » (١٩) . هذا كما حثت الاحاديث النبوية على العمل في الزراعة ، فمنها : « من غرس غرسا فثمر ، أعطاه الله من الاجر بقدر ما يخرج من الثمر » . ومن الوصايا في اصلاح المرء ضعيفته قيل لابي هريرة : « ما المروة ؟ قال : تقوى الله ، واصلاح الضيعة » (٢٠) ومن الاحاديث « التمسوا الرزق في خبايا الارض ، يعنى الزرع . وفي غراسه النخل يروى الحديث الذى يقول : « نعمت لكم النخله تشرب من عين خراة ، وتفرس في ارض خوارة : يعنى ضعيفة لا تنبت . وكذلك الحديث الذى يقول في النخل : هي الراسخات في الوحل ، المطاعم في المحل (٢١) . وفيها ايضا : ان من الشجر شجرة مثلها مثل الرجل المسلم : لا يسقط ورقها : هي النخله (٢٢) ومما ثبت قوله عن النبي في ثمر النخله ، وهو التمر : « بيت لا تمر فيه جياع أهله » (٢٣) .

اما عن نتاج الحيوان فهو وثيق برعاية النخل وغراسه ، وفي ذلك يروى الحديث الذى يقول : خير المال مهرة مأمورة ، وسكة مأبورة . ومعنى مهرة مأمورة اى كثيرة النسل ، واما السكة

(١٨) الطب النبوى ، ط القاهرة ، السيدة نفيسة ، ١٩٥٧ (تجليد دار احياء التراث العربى / بيروت) .

(١٩) انظر الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٠) ابن العوام الاشبيلي ، كتاب الفلاحة ، مخطوط المتحف البريطاني ، حظية الكتاب ، الترجمة الفرنسية ، ج ١ ص ٣ .

(٢١) الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٢) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٢٨ ، ٣١٠ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٢٢٥ .

المأبورة فهي النخل المؤبرة الحمل . وبمناسبة المهرة المأمورة يشير الماوردى الى ما اخذ به بعض الفقهاء من تأويل قوله تعالى : امرنا مترفيها : اى كثرنا عددهم .

ولا شك ان كثرة الانتاج الزراعى والحيوانى كان يؤدى الى نمو حركة التجارة التى صارت مصدر ثراء العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ، وهو الامر الذى ادى بالتالى الى ازدهار حضارة الاسلام . وكانت العناية بالتجارة تتم فى ضوء التعاليم النبوية المتواترة ، ففي ذلك يروى عن النبي قوله : تسعة اعشار الرزق فى التجارة والحرف ، والباقى فى السائبات ، اى الحيوان المستقل فى النقلة بنفسه ، والذى يستغنى عن العلوقة برعية ، وهو ما بين مركوب ومحارب - وهو مادة اهل الغلوات وسكان الخيام من اهل البادية (٢٤) .

نقابة الصناع والحسبة :

وفى كل ذلك ، وفى غير الزراعة والتجارة ، يكن رشد العاملين فى سائر الحرف والصناعات ، هو الحديث الذى يعنى : ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه . وكان اصحاب كل حرفة من الصناع يتجمعون فى المدينة فى اتحاد عمالى هو النقابة التى كان عليها الاشراف على تهيئة حاجات المدينة من صناعاتهم ، كما كان يقع على عاتقها الاشراف على حسن سير العمل وجودة الانتاج ، وذلك فى ضوء الحديث الشريف الذى يقول : ليس منا من غش (٢٥)

وكان العاملون فى الصناعات ، مثلهم مثل التجار فى الاسواق ، يخضعون للرقابة الحكومية الممثلة فى المحتسب ، الذى كان فى اول الامر تابعاً من اعوان القاضي ، قبل ان يستقل بوظيفته التى كانت تسمى ايضا بـ صاحب السوق . والاحتساب كان من الوظائف الدينية ، مثل : اقامة الصلاة والقضاء ، وذلك ان صاحبها كان مكلفا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذى ينص عليه الايات القرآنية والاحاديث النبوية . فمن القرآن «كنتم خير امة اخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» . وفى الحديث : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فليسلنه ، فان لم يستطع فليقلبه ، وهذا اضعف الايمان .

الواد الغذائية والفروض الدينية :

وكانت اهم واجبات المحتسب فى رقابته على الاسواق ، منع الوساطة فى التجارة ، حتى يتحقق الفرض من اقامة السوق ، وهو الاتصال المباشر بين البائع والمشتري ، مما يمنع الغش ، ويحد من ارتفاع السعر ، فضلا عما يحوم حول الوساطة من شبهة اشبه بشبهة الربا . وكان منع الغش فى السلع والنقود ، ومراقبة الاسعار ، والتأكد من سلامة الموازين والمكاييل من اعمال المحتسب واعوانه ، كما كان الامر بالنسبة للرقابة على الاخلاق العامة ، وخاصة فى الاسواق والحمامات والفنادق . واذا كان ضمان سلامة الطريق يتم فى ضوء الحديث الذى يحث على ازالة الاذى منه يعتبر من الايمان ، فان الرقابة على الاخلاق العامة كانت من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(٢٤) الماوردى ، آدب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢٥) الماوردى ، الاحكام السلطانية باب احكام الحسبة ، ص ٢٥٣ .

في الشراب والموقف من النبيذ :

أما منع بيع الخمر في الدكاكين ، وكذلك شربه في الاسواق فكان من اهم واجبات المحتسب على ان يكون المنع دون التجسس او هتك الستر بمعنى ان يكون فيما يعرف حاليا بالفعل العلني الفاضح . فالآيات القرآنية تضع الخمر جانب الميسر والانصاب والازلام وتسمها بالرجس ، وتقرر اجتنابها اى الابتعاد عنها . ولكن اذا كانت الآية قد نصت على الاجتناب ، فان الاحاديث النبوية قطعت بتحريمها ومنع شربها ، حتى نصت بعض الاحاديث على لمن بائعها وحاملها وشاربها ، هذا ، كما روى ايضا ان من شرب الخمر : لم تقبل له صلاة مدة اربعين يوما . وبلغ التشدد في ذلك الى حد تحريم التداوى بها ، او بغيرها من المحرمات . (٢٦) . وفي ذلك يقول الحديث : ان الله انزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداؤوا ولا تداؤوا بالخمر . وعندما سئل (النبي) عن الخمر : يجعل في الدواء ، فقال : انها داء وليست بالدواء . ومن الحديث ايضا : من تداوى بالخمر فلا شفاه الله . (٢٧)

والذي يلفت النظر بعد ذلك كله هو ان بعض الأئمة اجتهدوا في تأويل ذلك الاجتناب ، وكذلك اللعن ، فأباحوا شرب النبيذ او بعض أنواع منه ، وذلك كما فعل الامام أبو حنيفة وتلاميذه ، من ممثلي مذهب أهل العراق . وفي ذلك كتب الجاحظ بعض رسائله ، حيث تكلم فيما حلل وما حرم من أنواع النبيذ . وفي هذا الأمير يقول ابن عبد ربه : « فانا نجد النبيذ قد أجازاه قوم صالحون ، وكرهه قوم صالحون » (٢٨) . وفي أنواع النبيذ قال ابن شراعة الكوفي ، في مجلس الخليفة الوليد بن يزيد (الفاسق) ، عن نبيذ التمر انه : « سريع الامتلاء ، سريع الانفشاش » . وعن نبيذ الزبيب : « انهم حاموا به عن الشراب » . أما الخمر فقال فيها : « أوه ، تلك صديقة روحى » (٢٩)

وهذا يعنى ان الخمر المحرمة فعلا ، هي خمر العنب التي كانت تعرف ايضا باسم القهوة واذا كان ابن شراعة لا يستحى من التفاخر بأنه دهقان الخمر الخبير وطبيبها العليم ، فان ثيره من اصحاب النبيذ كانوا يدورون حولها ويتعللون بأنهم يشربون مادون السكر ، ولا لذه لهم دون موقعة السكر ، كما قال الشاعر :

يدورون حول الشيخ يلتمسونه بأشربة شتى هي الخمر تطلب (٣١)

(٢٦) انظر ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٣٧٤ ، ١٧ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢٨) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٢٩) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٦ .

(٣٠) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

(٣١) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

وهكذا فرغم منع الخمر بشكل عام فان شربها كان ممكنا . فقد كان من الدارج شربها في الديارات المبثوثة في طول بلاد العراق والجزيرة والشام وعرضها . واذا كان الخلفاء والامراء قد تشددوا في بعض الاحيان في منعها فان هذا المنع لم يكن ليدوم طويلا .

فعلى عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله حرم الخمر تماما في سنة ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩ م فلقد منع بيع الزبيب ، كما منع صنع عصير العنب ، وانتهى الامر بان قلعت كل كروم الجبزة ولم يجرؤ أحد حتى على تجفيف العنب وعمل الزبيب . كذلك منع شرب الفقاع (البوظة) باعتباره شرابا مسكرا . ولكنه في العصر الفاطمى الثاني ، واعتبارا من وزارة الافضل بن بدر الجمالى خففت الدولة من تشدها ازاء شرب الخمر ، فكانت قاعات الخمارين بالقاهرة ومصر تفلق ويمنع بيع الخمر فيها اعتبارا من اخر جمادى الآخرة (٣٢) ولا بأس ان يكون ذلك طوال شهور رجب وشعبان ورمضان ، اى حتى نهاية الصوم - على ما نظن . وعلى عهد الوزير ابرسن المأمون الذى خلف الافضل ، تقرر ان يكون اغلاق قاعات الخمارين خلال فترة الشهور الثلاثة ، ليس في القاهرة والفسطاط فقط ، بل في كل ديار مصر ، مما كان يحقق للوزير اكتساب رضا العامة من غير شك .

وفي بعض الاحيان كان الناس يتركون بمحض ارادتهم شرب الخمر كنوع من التوبة ، ولكن ذلك لم يكن يطول كثيرا . ففى بغداد وعد الخليفة الراضى الذى ولى من ٣٢٢ هـ الى ٣٢٩ هـ/ ٩٣٤ م - ٩٤٠ م ، ترك الشراب ، ونجح في ذلك لمدة سنتين . ولكنه عاد ورجا الفقهاء اعفائه من عهده الامر الذى كلفه ١٠ (عشرة) الاف دينار ، قدمها صدقة للفقراء (٣٢)

وهكذا فرغم التحريم وقرارات المنع كانت الفرص المواتية كثيرا ما تسنح لكثير من الناس بالشراب ، ومنهم الظرفاء والادباء والشعراء . فالامير ابراهيم الثانى بن احمد الاغلبى (ت ٢٨٩ هـ/ ٩٠٢ م) عندما بنى مدينة رقادة واتخذها دار اقامة له منع بيع النبيذ في مدينة القيروان (مدينة عقبة بن نافع) واباحه بمدينة رقادة ، وذلك بسبب جنده وعبيده ، كما يقول المؤرخون فكانت تلك المناسبة فرصة لبعض الساخرين من الشعراء ، اذ قال :

يا سيد الناس وابن سيدهم ومن اليه القلوب منقادة
ما حرم الشرب في مدينتنا وهو حلال بأرض رقادة (٣٤)

(٣٢) الخطط للمقريزى ، ج ١ ص ٤٩١ .

(٣٣) انظر على مزاوى ، الحياة اليومية ... ، ص ٨٥ . وعن مجالس شراب الراضى التي كانت تعقد عقب صلاة الظهر والعصر ، انظر قطب السور للريق ، ص ٢٩٧ - ٣٠١ .

(٣٤) كتاب الاستبصار ، ص ١١٦ .

وفي الخمر ألف مؤرخ إفريقية المعروف : إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني (ت بعد سنة ٣٨٨ هـ) كتاباً سماه قطب السرور في أوصاف الأنبيذة والخمور (٣٥) وتكلم فيه عن الخمر فذكر اسماءها ونعوتها واشتقاقها ، وأوانيهما ، وأوقات الشراب ، ومنافع الاشربة . وفضل الخمر عليها ثم انه عالج سير الخلفاء - من الأمويين والعباسيين ، وعرف بموقف كل منهم من الخمر والشراب ، وتوقف عند من كان يهوى الشراب منهم ، مثل : الوليد بن يزيد بن عبد الملك الأموي ، الذي لم يكن في بني أمية أمير ولا خليفة أكثر منه أماناً للشراب والسماع والمجون حتى عرف بالفاسق ، ومثل : المتوكل على الله العباسي (أبو الفضل جعفر بن المعتصم - ت ٢٤٧ هـ) الذي كان مدمناً على الشراب منهمكاً فيه . وهو يورد بعد ذلك سير الأمراء والوزراء ويظرائف أخبارهم في الشراب ، ثم أنواع الشراب : من : الأسود والأصفر والأبيض . أما آخر أقسام الكتاب ، فباب ما جاء في السكر ، يتلوه باب في ذكر من شرب الخمر صرفاً حتى مات من سادة العرب .

وإذا كان الرقيق القيرواني يقول في كتابه الغريب في بابه : « ليس في الأمور التي وقع فيها الحظر والاطلاق شيء اختلف الناس فيه اختلافهم في الاشربة ، وما يحل منها وما يحرم على قدم الأيام » ، فإن الأمر المستغرب حقاً ، هو أن أصحاب تحليل الخمر ، استخدموا القرآن أيضاً للدفاع عن وجهة نظرهم . ففي ذكر الاشربة ومنافعها ، وفضل الخمر عليها ، يورد الرقيق الآية التي تذكر أنها الجنة ، فتقول : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى » . وهو يتبع ذلك قائلاً : « فذكر الماء واللبن ، ولم يذكرهما بالسلامة من التغير ، ولم يذكر العسل إلا بأنه مصفى ، وذكر الخمر فجعلها لذة للشاربين ، فكان هذا من التفضيل » (٣٦)

وبذلك تصبح القاعدة الشرعية وكأنها الفيصل عند المتمسكين بالدين والفرائض وعند المتساهلين في الشرع وحدوده ، فكان الإسلام بسماحته يتسع لجميع إبنائه بصرف النظر عن مذاهبهم وأهوائهم ، وهو الأمر الذي لا يستغرب في الجماعة الإسلامية التي سمحت بوجود اليهود والنصارى في حظيرتها ، بل وغيرهم من الصابئة والمناوية ممن عرفوا بالزنادقة .

وهنا لا بأس من أن نعيد تسجيل ما قاله آدم ميتز ، من أن : وجود النصارى بين المسلمين كان سبباً في ظهور مبادئ التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون » (٣٧) .

(٣٥) انظر المختار من قطب السرور ، اختيار على نور الدين السعدي ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، تونس ١٩٧٦ ، في ٥٣٦ صفحة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٤٧ .

(٣٧) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ١ ص ٥٧ .

ومما جاء فى باب السكر من الطرائف ، انه :أتى على (رضى الله عنه) بالنجاش وهو سكران فى شهر رمضان ، فجلده ثمانين جلدة لشربه ، وجلده عشرين بعدها ، فقال : ما هذه العلاوة يا أبا الحسن ؟ ، قال : لافطارك فى شهر رمضان ، وولدانا صيام . ولقد قال بعضهم :

لو يرى الناس فى المدامة رأيا لم يبيعوا ببذرة عنقودا (٣٨)

وقال أبو نواس :

ومتترف عققد الشراب لسانه فكلامه بالوحى والايمان
حركته بيدى وقلت له انتبه ياسيد الكتاب والامراء
فاجابنى والسكر يخفض صوته والصبح يدفع فى فقا الظلماء
انى لافهم ما تقول وربما قتل المبكر صولة الصهباء (٣٩)

ولامراء فى انه من الامور المستغربة فى تاريخ الاسلام ، تفشى ظاهرة شرب الخمر الذى أصبحت له قواعده وأصوله فى مجالس الخاصة ، مما صار موضوعا لادب خصه الكتاب بعنايتهم . والحقيقة ان الظاهرة القريية لم يكن لها اتباعهايين رجال الدولة فقط بل وبين رجال الدين من الفقهاء ، والعلماء وانقضاة . فمن رجال الدين - أصحاب الوقار - الذين كانوا يترددون على مجلس شراب الوزير البويهى : أبو محمد الحسن بن محمد المهلبى ، يذكر القاضى أبو القاسم التنوخى الذى شغل قضاء البصرة والاهواز لبضع سنين ، والذي كان من أعيان أهل العلم والادب والظرف ، حتى قيل فيه : ان أردت كان سبعة ناسك ، أو أحببت كان تفاحة فاتك ، أو اقترحت كان مدرعة راهب ، أو آثرت كان نخعة شارب .

وفى ذلك يحكى الثعالبي : ان التنوخى « كان فى جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ، ويجتمعون عنده فى الاسبوع ليلتين على أطراح الحشمة ، والتبسيط فى القصف والخلاعة ، وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، وغيرهما . وما منهم الا أبيض اللحية طويلها ، وكذلك كان الوزير المهلبى . فاذا تكامل الانس وطاب المجلس ولد السماع ، وأخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا فى أعطاف العيش بين الخفة والطيش . ووضع فى يد كل واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال الى مادونها ، مملوءا شرابا قطربليا أو عكبريا ، فيفمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تشرب أكثره ، ويرش بها بعضهم على بعض . ويرقصون أجمعهم ، وعليهم المصبغات ، ومخائق البرم والمنثور . ويقولون كلما شربهم : هرهر » .

(٣٨) انظر قطب السور ، ص ٤٤٦ .

(٣٩) نفس المصدر ، ص ٤٤٧ .

وذاغت سيرة الوقورين من رجال الدين هؤلاء حتى أصبحت من موضوعات الشعر ،
حيث قال السري :

مجالس ترقص القضاة بها اذا انتشوا في مخانق البرم
وصاحب يخطط المجنون لنا بشيمة حلوة من الشيم
تخضب بالراح شيبه عبثا انامل مثل حمرة العنم
حتى تخال العيون شيبته شيبه فعلان ضرجت بدم

كان ذلك يحدث في سهرة المساء الصاخبة، « فاذا أصبحوا عادوا لعاداتهم في التزمت ،
والتوقر ، والتحفظ بأبهة القضاة ، وحشمة المشايخ الكبراء » (٤٠) . هذا ، واذا كان الشيء
بالشيء يذكر فلا بأس من الإشارة الى ما يذكره المقدسي عن مشايخ المصريين ، من أنهم لا يتورعون
عن شرب الخمر (٤١) .

في المأكّل :

وكما حرمت الخمر من بين الاشربة ، كذلك خلت اسواق المدينة الإسلامية بطبيعة الحال
من لحم الخنزير رغم وجود النصارى من اهل الذمة . والاصل الشرعى هنا هو عدم جواز
الاعلان أو الجهر بالمنكر ، تماما كما كان الحال بالنسبة الى الخمر التي لم يكن من حق المحتسب
ان يكشف عنها اذا كانت مغطاة ، كما يرى الماوردي . ولكن هنا فرق جوهري بين لحم
الخنزير الذي كان لا يأكله اليهود أيضا وبين الخمر . فعلى على عكس النبيذ الذي أجازته
قوم صالحون وكرهه قوم صالحون ، وحتى الخمر التي لم تعتبر نجسة في ذاتها ، من
حيث انها مشروعة اذا ما تحولت الى الخل مثلا ، فقد كان الخنزير نجسا في ذاته .

ورغم ذلك فقد جرت بعض المحاولات للتخفيف من تحريم اكل الخنزير في بعض الاقاليم
التي كان يكثر بها ناتج الحيوان النجس . ففي اوائل القرن الرابع الهجري (١٠م) قامت في
جبال الريف ، من المغرب حركة غريبة بين قبائل غمارة البربرية بقيادة رجل منهم يعرف عند
الكتاب باسم حاميم ، اى « حاءميم » على نسق الحروف التي تبدأ بها بعض السور
القرآنية . ورغم ما يصف به الكتاب تلك الحركة بأنها زندقة وخروج على الاسلام ، فلا بأس
ان تكون محاولة لنقل تعاليم الاسلام الى لغة غمارة المحلية بحيث ينص الرواة على ان الرجل
الذي ادعى النبوة ، وضع لهم قرآنا بلسانهم .

والذى يهمنا من كل ذلك هو ان حاميم « احل لهم اكل انثى الخنازير ، وقال لهم : انما
حرم قرآن محمد (ص) الذكر » (٤٢) — وذلك في محاولة غريبة لتأويل « لحم الخنزير » الواردة
في آية التحريم .

(٤٠) انظر يتيمة الدهر للشعالبي ، ج ٢ ص ٢٢٥ (عن الوزير الهلبى) ، ص ٢٣٥ - ٢٤٦ (عن القاضي التنوخي
واصحابه) .

(٤١) احسن التقاسيم ، ص ٢٠٠ .

(٤٢) الاستبصار ، ص ١٩١ .

وكذلك لم يكن يباع فى الاسواق الا اللحم المذكى أى المذبوح دون قطع الرأس ، حسب الشريعة ، وحيث تكون التسمية والتكبير أثناء الذبح . هذا ، كما قد يدعى للحيوان المذبوح بالصبر على ما أصابه من البلاء أيضا - الامر الذى يعنى ادبا اسلاميا جميلا فى مجال الرفق بالحيوان .

وكانت قاعدة الذبح الشرعية هذه تطبق على حيوانات الصيد : ففى حالة موت الطريدة قبل القبض عليها ، وعدم التمكن من ذبحها كانت تترك بحكم الميتة . والغريب هنا هو أن حاميم الغمارى الذى أراد أن يحل لحم الخنزير ، والذى لغب بالمفتري ، تشدد مع أتباعه فى هذه المسألة فطبقها حتى على صيد البحر من السمك ، فى « حرم عليهم الحوت حتى يذكى » . (٤٣) .

وعلى عكس حاميم الذى بالغ فى التذكية فى المغرب ، فان بعض المسلمين فى المشرق ، وخاصة ممن كانوا من أصل تركى ظلوا محتفظين بعاداتهم القديمة التى كانت تسمح باراقة الدم ، فكانت تقتل الحيوان بالضرب على الرأس او تخنقه خنقا حتى يحتفظ اللحم برطوبته أى بكل قيمته الغذائية . وكان ذلك ضمن التهم الموجهة الى الافشين قائد المعتصم ، والتى بسببها ادين بالزندقة . هذا والمعروف أنه : « أحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال » ، كما قال الرسول (٤٤) وكذلك الامر بالنسبة للحوم الاجنة ، وهى ليست محرمة ، وان كانت غير محمودة ، وكانت تؤكل بغير تذكية ، على أساس أن ذكاء الجنين ذكاء امه . هذا ، وان كان أهل العراق يرون ضرورة تذكية الجنين ، بمعنى ضرورة ادراكه حيا (٤٥)

أما عن لحوم الخيل وحمير الوحش أيضا فكان يأكلها البعض ويعافها البعض تبعاً للاقليم الذى يعيش فيه . والمذهب الدينى الذى يأخذه . فالمعروف ان المذهب الحنفى الذى انتشر فى ايران الشرقية وتركستان يحل اكل لحم الخيل الذى درج الترك - بصفتهم رعاة الخيل - على اكله . وفى ذلك يروى عن النبى أنه : اذن فى لحوم الخيل ، ونهى عن لحوم الحمير « (٤٦) .

أما أصحاب المذاهب التى حرمت اكل لحم الخيل أو جعلته مكروها فبسبب أنها خلقت للركوب أصلا ، ولأنها من أدوات الجهاد وحرب العدو التى يجب الحرص عليها أيضا . وقبل هذا وذاك لأنها من ذوات الحافر ، وليست من ذوات الاظلاف المشقوقة كسائر النعم . واختلفت الناس أيضا فى اكل أرنب الصيد ، فعافه البعض على أساس أنه من ذوى المخالب الحادة ، مثل الجوارح المحرمة ، أو الكواسر (٤٧)

(٤٣) نفس المصدر ، ص ١٩١ .

(٤٤) الطب النبوى ، ص ٢٥١ .

(٤٥) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٩٥ .

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ .

(٤٧) على مزهرى ، الحياة اليومية للمسلمين ... ، ص ٨٦ ، وانظر الطب النبوى ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ .

والمهم من كل ذلك هو أنه : رغم تلك القيود التي كان يلتزم بها المسلمون في أكل اللحوم ، فإن المبدأ الإسلامي السائد هو الإباحة ، وذلك حسبما تقول الآية الكريمة ، (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا) (٤٨) وهكذا لم ينكر النبي أكل الضب المشوى رغم أنه عافه ، عندما قدم إليه ، لأنه لم يكن معروفافي بلده (٤٩) وكذلك جرت العادة بأكل لحم الكلاب بين أهل بلاد الجريد وغيرها من واحات صحراء المغرب ، وكانوا يسمونها (٥٠) . ويعطفونها بالتمر ، فيأتي لحمها الذ اللحوم ، كما يزعمون ، بل ويسمون الواحد منها « بالخروف » ، كما عاين ذلك المهدي الفاطمي أثناء رحلته التي سجلها سيرة . وأكثر من ذلك كان بعض أهالي قرى جبل نقوسة يأكلون لحم الذئب الذي يأكل غنمهم عندما يصطادونه ، وإن كان مشايخهم توقفوا عن الحكم في ذلك .

وإذا ما تركنا جانباً المشروبات أو اللحوم ، من مشتهة وغير مشتهة ، فقد كان الطعام الدارج والشراب بين عامة الناس في المدينة ، هما : الخبز والماء ، وكانت لهما مكانة مرموقة بين سائر الأطعمة رغم بساطتهما . فلقد عرف المسلمون أو المسيح (عم) قال في الماء : هذا أبى ، وفي الخبز هذا أمى - يريد أنهما يغذيان الإبدان ، كما يغذيها الإبدان (٥١) . وفي الحديث الشريف : « أكرموا الخبز فإن الله سخر له السموات والأرض . وكلوا سقط المائدة » أى ما يسقط ولا يعتد به (٥٢) فهي دعوة إلى احترام ما هان أو قل من الطعام ، وعدم التفريط فيه . وإذا كان هذا هو مقام الخبز في السنة وما قبلها من أقوال المسيح ، عرفنا كيف أهتم الناس بالثريد الذي هو أصلاً من الخبز الممشوم الذي يسقى بالمرق . وفي الثريد قال النبي : فضل الثريد على سائر الطعام كفضل عائشة على سائر النساء (٥٣) . وبذلك أصبح الثريد أحب الطعام إلى قلوب المسلمين ، وهو مازال طعام الاحتفالات الدينية والمواسم الإسلامية ، من : زواج ، أو ولادة ، أو ختان . ولا بأس أن تتغير طريقة صناعة الثريد من مناسبة إلى أخرى . فطعام العرس هو : الوليمة ، وطعام الولادة هو : الخرس ، وطعام الختان هو : الإعداد . أما المادبة فكل طعام يصنع لدعوة (٥٤) .

هذا كما عرف أن النبي كان يأكل الخبز مادوماً ، ما وجد له أداماً ، فتارة يأدمه باللحم ، ويقول : « هو سيد طعام أهل الدنيا والآخرة - فكان ذلك الحديث تفسير للآية

(٤٨) العقد الفريد ، ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٤٩) الطب النبوى ، ص ١٧٠ ، ص ٢٥٩ .

(٥٠) كتاب الاستبصار ، ص ١٦٠ ، ١٦٧ .

(٥١) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٥٢) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٣ .

(٥٣) الطب النبوى ، ص ٢٨٩ .

(٥٤) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

التى تقول « وامددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون » ، أو « ولحم طير مما يشتهون » . وبذلك صار الخبز سيد الاقوات ، واللحم سيدالادام (٥٥) . وكان النبي تسارة يأكل الخبز بالبطيخ ، وتارة بالتمر ، وتارة بالخل . ويقول ابن قيم الجوزية فى ذلك : ان اكل الخبز مؤدوما من أسباب حفظ الصحة ، بخلاف الاقتصار على أحدهما ، أى : الخبز والادام (٥٦) .

وهكذا أحب النبي كل ما كان يأكله قومه ، وبذلك أصبح المبدأ السائد فى الطعام فى المدينة الاسلامية هو أن يأكل الناس ما جرت العادة بأكله فى بلدهم ، وذلك دون الخروج على الحدود الشرعية الخاصة بالمنوع من الطعام والشراب . فالخبز هو سيد الاقوات ، واللحم هو سيد الادام ، لا يشاركه فى ذلك الا الملح (٥٧) . وتذكية الحيوان واجبة الا فى السمك والجراد والاجنة . واذا كان لحم الخيل مقبولا عند الترك خاصة على أساس المذهب الحنفى ، غير محمود عند غيرهم ، مثل الاجنة ، فانه مما يثير العجب أن لحم الجمل الذى كان مرغوبا فيه من أهل مصر ، كان موضع خلاف بين المسلمين .

فالروافض أى الشيعة ، كما ينص ابن قيم الجوزية ، يخالفون أهل السنة فيذمون لحم الجمل ولا يأكلونه - رغم ما هو معروف من أنه حلال ، وأنه طالما اكله الرسول وأصحابه فى مقامهم وسفرهم . ولا بأس ان يكون مرجع هذا التقليد الشيعى راجعا الى ذكرى موقعة الجمل حيث التف خصوم الامام علي حول الجمل الذى كانت تركبه السيدة عائشة ، التى انزلت من فوقه وقد صار هودجها كالتنفد من كثرة السهام . هذا ، وان كان من المعروف ان لحم الجمل لا يوافق الا من اعتاد عليه . وفى ذلك يروى ابن قيم الجوزية : ان فيه قسوة غير محدودة ، لاجلها امر النبي (صلعم) بالوضوء من اكله ، فى حديثين صحيحين : لا معارض لهما ، ولا يصح تأويلهما بفصل اليد . وذلك على عكس لحم الفم حيث خير بين الوضوء وتركه (٥٨) . وقريب من هذا ما كان جاريا من منع اكل البصل من دخول المسجد (٥٩) .

واذا كان البعض قد عاف اكل الارنب ، كما سبق ، وكذلك الحمام أو الكركى أو العصافير ، فمن المعروف كذلك أن السنة منعت من قتل الصيد عبثا ، ولو كان عصفورا صغيرا .

واذا كان اكل البصل والثوم من الامور المكروهة بالنسبة للمقبل على الصلاة بسبب رائحتهما الكريهة ، فان الارز لقي اقبالا من الناس حتى وضعت فيه الاحاديث التى تشيد بمنافعه

(٥٥) الطب النبوى ، ص ٢٢٧ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ١٧١ ، ٢٨٩ .

(٥٧) نفس المصدر ، ص ٣٠٩ .

(٥٨) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٢٢٣ .

كغذاء لأضر منه أبدا (٦٠) ، وكذلك الحال بالنسبة للعدس (٦١) . أما الكمأة التي لا تزرع ، بل توجد عفوا ، فقد كثر أكلها في أرض العرب حيث كان تجود ، وكان لها تقدير خاص إذا اعتبرت من المن (الذي انزل على بنى إسرائيل) ، وهو الرزق العفو من الله بغير كد ولا تعب (٦٢) .

وكذلك كان للمأكولات المذكورة في القرآن - والتي كان يتردد اسمها كثيرا في الاسماع - مكانة خاصة في قلوب الناس مثل : الفول والعدس والبصل والزيت والعنب والعسل ، أما تلك التي وردت في شكل القسم : كالتين والزيتون ، فكانت لها مكانة أخص في القلوب .

في آداب الطعام :

وكما فرضت الشريعة نوعا من الرقابة على المواد الغذائية ، فانها نظمت كذلك طريقة الاكل والشرب ، وذلك بما قرره السنن النبوية فيما يعرف بآداب الطعام ، مما ينبع من آداب اسلام بشكل عام . وهنا يظهر لنا نوع من المقابلة بين آداب الصلاة أو شعائرها وبين آداب الطعام . فكما ان التطهر بالفسل أو النظافة بالوضوء كان يسبق أداء الصلاة ، وكذلك كانت نظافة الايدي والغم تسبق البدء بالأكل ، بل زاد الأمر من حيث ما كان يجب من النظافة بعد الطعام ايضا .

وهكذا كانت تدور الطسوت النحاسية وأباريق الماء المزركشة والمناديل اللطيفة في المآدب على الضيوف ، قبل الأكل وبعده ، فيغسلون أيديهم ويجففونها . والحقيقة ان الأكل كان يتم عن طريق اليد - واليد اليمنى على وجه التخصيص - ولو ان المسلمين عرفوا استخدام الملاعق الخشبية ، ولكن لتناول الحساء فقط . وكان الملتزمون بالسنن يستبدلون بغسل اليدين وضوءا كاملا ، وكان الطعام ينقض الوضوء ، كما اشرنا في اكل لحم الجمل . أما هنا فالحديث النبوي يقول : « الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر ، وبعد الطعام ينفي اللم » - أي الجنون (٦٣) . والمهم هنا ، هو أن الحديث يلح على النظافة التي أصبحت عند المسلمين جزءا من الايمان .

وكما كانت الصلاة تبدأ بالنية وتنتهي بالتسليم ، كان الطعام يبدأ بالبسملة وينتهي بالحمدلة . وذلك اقتداء بقول الرسول : « سمو اذا أكلتم ، واحمدوا اذا فرغتم (٦٤) أما عن كيفية تناول الطعام فلا تكون الا باليد اليمنى أبدا ، وكذلك الحال بالنسبة للشراب . وفي ذلك قال النبي : « اذا اكل احدكم فليأكل بيمينه ، ويشرب بيمينه ، فان الشيطان يأكل بشماله ، ويشرب بشماله » (٦٥) .

(٦٠) نفس المصدر ، ص ٢٢٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص ٢٦٦ .

(٦٢) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(٦٣) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٤) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٥) نفائس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

والحقيقة ان السنة النبوية تفرض ، فى نفس الوقت ، ان يكون الاستنجاء او التطهير من الادران (بعد الخروج من الغائط والمرحاض) باليد اليسرى . وفى ذلك تنظيم لاستخدام كل من اليدين فى اعمال بذاتها ، بحيث لا تتلوث اليمنى منهما من اليسرى فكأن الغاية من كل ذلك هو الحفاظ على الصحة عن طريق النظافة ، وتحاشى الاذى والمرض عن طريق الوقاية . وكل ذلك فى ضوء ما هو متعارف عليه من أن الاسلام هو دين أهل اليمين أى دين أهل السعادة والخير ، فى مقابل أهل الشمال والشرق من أصحاب الملل والديانات الأخرى . اما عن اللقمة الصغيرة ، وحسن المضغ فهما من الأغراض المنصوص عليها .

والظاهر ان كل تلك الشعائر او الطقوس الخاصة بالأكل ، جعلت من الطعام عند جمهرة المسلمين وكأنه شيء مقدس أو شيء ثمين له حرمة ، فلا يجوز أن يكون محط أنظار الغرباء أو الفضوليين . هكذا جرت العادة أن يكون الطعام فى داخل الدار - عادة - حتى تتم مراسمه التى سبق ذكرها ، من : الطهارة ، والبسمة ، والأكل باليد اليمنى ، وتصغير اللقمة ، وحسن المضغ . وبناء على ذلك لم يكن من الغريب الاستحباب الأكل فى الأسواق او فى الطريق العامة . وفى ذلك ينسب الى النبى انه قال : « الأكل فى السوق دناءة » (٦٦) - وقريب من هذا ما كان ينصح به المهلب بن أبى صفرة أبناءه من عدم الوقوف فى الأسواق الا على بائع كتب او بائع سلاح . ولا بأس ان تكون الدناءة المقصودة فى الحديث هنا ، راجعة الى طبيعة الأكل فى السوق حيث لا تكون للأكل حرمة . وهذا ما دعا البعض الى التبرير بتناول الغداء فى الدار قبل الخروج لقضاء المصالح ، وقولهم : ان ذلك يعين على المروءة . وفى هذا المعنى كان ابن هبيرة يقول : اذا خرجت من بيتى وقد تفديت ، لم اتطلع الى طعام احد من الناس (٦٧) . هذا ، كما يمكن ان تكون الدناءة عائدة الى طبيعة السوق نفسه ، الذى لم يكن يعتبر من الاماكن الطاهرة ، حتى انه لم تكن تصح فيه الصلاة .

ولا بأس ان تكون عدم طهارة السوق عينية حيث يكون التلوث أو النجس ناتجا عن قدارة بعض ما يتداوله البائعون من السلع أو ما يقومون به من تنظيفها . ومن هنا قيل ان السوق ليس موضع سجود ، ونهى عن الصلاة فى الأسواق (٦٨) ومن الجائز ان تكون نجاسة السوق معنوية من حيث ما يكون فيها من المنكر ، مثل : بيع الشراب المحرم خفية ، أو تداول بعض السلع أو النقود التى لا يعرف ان كانت حلالا أم غير حلال .

والمهم انه رغم التزام المحافظين من أهل البيئات الريفية أو القروية بمبدأ التعفف عن الأكل فى السوق ، فان أسواق المدن الكبرى مثل : بغداد والقاهرة وقرطبة كانت تعج بالأكليين فى دكاكين : الشوائين والقلائين ، وبائعى الاسفنج والزلابية ، والمجنبات والسمنات ، والكعك

(٦٦) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ .

(٦٧) العقد الفريد لابن عبد ربه ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٨) ابن الجوزى ، تلبس ابليس ، ص ١٥ .

والحلى المحشوة ، من : الجوزينقات واللوزينجات ، والكنافات والقطائف ، وغيرها مما لذ وطاب . وكتب الحسبة والخطط ، وكذلك كتب الادب ، مثل : مقامات الحريري أو عقد ابن عبد ربه ، حافلة بالكثير من المفامرات والنوادر ، مما كان يجرى في تلك الاسواق .

وهنا لا بأس من الإشارة الى أن أهل القاهرة لم يكونوا يأكلون في الاسواق ، أو على قارعة الطريق فقط بل كانوا يأكلون في المسجد الجامع مما اثار دهشة الزوار ، وخاصة من المفاربة والانديسيين . فابن سعيد عندما خرج لزيارة الفسطاط ، وانتهى الى جامع عمرو ، عاين جامعا كبيرا ، قديم البناء غير مزخرف . ثم انه لم يلبث أن ابصر العامة رجالا ونساء قد جعلوه معبرا بأوطئة اقدمهم يجوزون فيه من باب الى باب ليقرب عليهم الطريق . « والبياعون يبيعون اصناف المكسرات والكعك ، وما جرى مجرى ذلك ، والناس يأكلون منه في أمكنة عديدة غير محتشمين ، لجرى العادة عندهم بذلك . وعدة صبيان بأوانى ماء يطوفون على من يأكل ، قد جعلوا ما يحصل لهم منهم رزقا ، وفضلات ما كلهم مطروحة في صحن الجامع وفي زواياه ، والعنكبوت قد عظم نسجه في السقوف . . . والصبيان يلعبون في صحنه . . . » . والمعجب بعد ذلك هو ما يختم به ابن سعيد وصفه الصعب هذا لجامع عمرو ، اذ يقول : « الا أن مع هذا كله ، على الجامع المذكور من الرونق وحسن القبول وانبساط النفس ما لا تجده في جامع اشبيلية ، مع زخرفته والبستان الذى في صحنه . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والانس ، دون منظر يوجب ذلك ، فعلمت انه سر مودع من وقوف الصحابة - رضوان الله عليهم - فى ساحته عند بنائه ، واستحسن ما ابصرته فيه من خلق المصدرين لاقراء القرآن ، والفقه والنحو فى عدة أماكن ، وسألت عن موارد أرزاقهم فأخبرت أنها من فروض الزكاة وما أشبه ذلك » (٦٩) .

وبعد ابن سعيد كان مما أخذه العبدى ، الذى زار القاهرة بعد ابن بطوطة ، على أهلها : « قلة الحياء . . . ، وقلة التستر عند قضاء الحاجة والاكل . . » (٧٠) والحقيقة أن نقد العبدى أو غيره من رحالة المفاربة لأهل مصر ، لم يكن الا تعبيرا عن اندهاشهم لما رأوه فى مجتمع أخذ بكثير من أسباب التطور ، وبالتالي انتحر من كثير من العادات التى ظلت تتمسك بها المجتمعات التقليدية - وقتئذ - مثل المجتمع المغربى على عهد المتزمتين من الموحدين أو خلفائهم المرينيين . يؤكد ذلك انتقاد ابن جبير للمكوس التى تعرض لها حجاج المفاربة فى الاسكندرية - حيث اعتبر التفتيش الجمركى نوعا من التجسس المنهى عنه - وفى عيذاب ، ثم فى جدة ومكة ، مما جعله يصرح بأنه لا دين ولا اسلام الا ببلاد المغرب ، لأنهم على جادة واضحة لإبنيات لها - أى لا فروع وانحرافات لها (٧١) .

(٦٩) الخطط للمقرئى ، ص ٣٤١ .

(٧٠) رحلة العبدى ، ص ١٢٦ .

(٧١) انظر الرحلة لابن بطوطة ، ص ٥٢ . وللمؤلف ، الاثر المغربى والانديسى فى المجتمع السكندرى ، كتاب مجتمع الاسكندرية بين العصور ، ط . جامعة الاسكندرية ص ٢٥٥ .

فى الملابس والأزياء :

والأثر الدينى واضح أيضا فى طريقه الكساء الاسلامى ، كما هو الحال فى الطعام والشراب ، بل يصح لنا القول انه كان أكثر وضوحا ، من حيث : ان الثياب هى المعبر التشكيلى للانسان المسلم - اذا جاز استخدام اصطلاح اهل الرسم أو النحت هذا . وكانت الملابس العربية قد صارت منذ وقت مبكر هى الملابس الدارجة فى عالم الاسلام ، تماما كما كان الحال بالنسبة للغة العربية .

وموقف الاسلام من الثياب هو موقف الوسط أى الاعتدال ، دون تطرف . وفى ذلك تقول الآية الكريمة : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده » ، كما يقول الحديث الشريف : « كلوا واشربوا والبسوا ، وتصدقوا فى غير اسراف ولا مخيلة » . ولما كان اللباس مقترنا هنا بالأكل والشرب ، فلا بأس من النظر فيما حددته الشريعة من القيود فى مجال الكساء ، فى مقابل ما رأيناه من الممنوع أو المحرم من الفداء . ولما كانت الثياب تتخذ من خيوط نباتية أصلا أو حيوانية ، ولما كان التحريم فى الفداء منصبا على لحم الخنزير لذاته ، فقد صار كل ما يمت الى الخنزير بصلة نجسا بحكم الضرورة وهذا ما لا ينطبق على غير الخنزير من الميتة .

وهكذا صار شعر الخنزير نجسا نجاسة عين ، فلا يجوز استخدامه فى صنع ثياب المسلم ، ومن حيث أنه لا يتطهر بالفسل . وبذلك كان الجوخ الذى يصنع فى بعض البلاد الأوروبية ، والذى تصنع منه الجيب فى بلاد الاسلام فى موقف بين التحريم والاباحة من جانب الرحالة المغربى العياشى ، وذلك خشية أن يدخل فى نسيجها بعض الشعر المحرم - ربما عن غير قصد ، لانه من المعروف انه لا يستخدم فى صناعة مثل هذا القماش . والمهم أن موقف التسامح هو الذى رجح فى آخر الامر ، من حيث : أن النقاء التام من الاقدار ، والصفاء الكامل من الكدر ، وبالتالي النجاسة ، أمر غير وارد من الوجهة النظرية المطلقة ، ومثل هذا ينطبق على الطهارة بالفسل والاستحمام .

أما عن الميتة فلما لم تكن نجسة فى ذاتها ، فقد صحت الاستفادة من جلدها فى عمل سفر الطعام أو الانطاع أو القرب لحمل الماء أو حفظ الطعام ، كما أمكن اتخاذ الثياب من وبرها أو شعرها ، وهو ما نصت عليه الاحاديث النبوية .

أما عن لبس الحرير واتخاذ فراشا ، فأمره واضح بالنسبة للنساء ، وهو مباح . أما بالنسبة للرجال ، فيمكن القول انه أثار شيئا من الخلاف فى الراى من حيث المنع والاباحة . وهكذا كان شباب الفقهاء فى بغداد على أيام ابن الجوزى (٥٨٠ هـ) يلبسون الحرير ويتحلون

(٧٢) تلبس إبليس ، ص ١٢٢ .

(٧٣) رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٧ - ٥٨ .

بالذهب (٧٣) ، كما كان يفعل ذلك في دمشق على عهد ابن بطوطة (٧٢٦ هـ) ، بعض فقهاء المالكية (٧٣) ، بينما اتفق رأى الجمهور على تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، وكذلك الذهب (٧٤) . والحقيقة أنه بينما توجد أحاديث أخرى تذكر أن النبي كان يلبس العباء المصنوع من الديباج والمززر بالذهب ، ويهديه لأصحابه (٧٥) وأن انس بن مالك خادمه وراوية أحاديثه ، روى وعليه برنس أصفر من خز (٧٦) .

والاشكال هنا يكمن في مدى اعتبار الديباج أو الخز من الحرير . وذلك انه ينسب الى النبي انه نهى أصحابه عن سبع هي : خاتم الذهب (أو حلقة الذهب) والحرير ، والاستبرق ، والديباج ، والمثيرة الحمراء ، والقسي ، وآنية الفضة ، مما يظهر منه النهى عن لبس ثياب الحرير والتزين بحلى الذهب . وإذا كانت هذه السنة تكاد تنقض السابقة عليها من السماح بلبس الديباج والتحلل بالذهب ، فان ما يروى بعد ذلك عن النبي ، من انه : كان قد اتخذ خاتما من الذهب له فص ، فلما فعل الناس مثل ذلك رماه ثم اتخذ خاتما من فضة (٧٧) ، يكاد يجعل التزين بالذهب فيما بين المنع والإباحة ، وكأنه من المسكوت عليه .

وقريب من هذا ما يروى في لبس القسي ، والقسية : ثياب من الشام أو من مصر ، مضلعة فيها حرير أمثال الاترج ، والمثيرة (أي جلود الحمر الوحشية أو السباع) (٧٨) . وما قيل من أن النبي شوهذ وأصحابه يمسون ثوب حرير أهدى للنبي ، ويتعجبون . أو انه قال : الذهب والفضة والحرير والديباج هي لهم (لغير المسلمين) في الدنيا ، ولكم (للمسلمين) في الآخرة (٧٩) .

ومن الواضح من تلك الاحاديث والسنن ان القصد من تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، هو الخوف مما يتسببه الاخذ بمتع الحيساسة من الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم ، الامر الذي لم يكن مقبولا في بداية تكوين الجماعة والدولة ، وهو ما استمر الى منتصف خلافة عثمان حيث بدأ الصحابة يميلون الى أسباب الترف ، مما كان سببا في التمزق الذي أصاب وحدة الفكر ، وهو ما ترتبت عليه الفتنة .

والهم من حديث النهى عن الحرير بالنسبة للرجال ، أنه ليس ممنوعا لذاته بل لخشية نعومته المسرفة في نعومتها . وبناء على ذلك فقد سمحت السنة النبوية بلبس الحرير كنوع من التداوى من مرض الحكمة (الجلد) (٨٠) ، كما أجازت استخدامه الى حد محدود في ثياب

(٧٤) الطب النبوى ، ص ٦٠ ، ص ٢٣٨ .

(٧٥) البخارى ، ط مصر ١٩٢٢ ، ج ٤ (كتاب الثياب - باب المززر بالذهب) .

(٧٦) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٧٧) البخارى ، ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٧٨) نفس المصدر ، ج ٤ ص ٢٢ .

(٧٩) نفس المصدر .

(٨٠) الطب النبوى ، ص ٦٠ ، البخارى ، ج ٤ ص ٢٢ .

الرجال ، كذلك الاترج وتلك المثيرة مما كانت تصنعه النساء لتزين به ثياب القسى المضلعة ، المطلوبة من مصر والشام . وهكذا استقر مبداءجواز استخدام الحرير فى صنع الملابس الرجالية وبالقيااس جاز التزين ببعض حلى الذهب كالحاتم أو الحلقة - على الاقل عند من يأخذون بالرخص فى امور الدين ، وهم كثيرون .

هذا فيما يتعلق بالمواد الاولى المستخدمة فى صنع الثياب وما حرم منها ، مثل شعر الخنزير ، وما نهى عنه جزئيا كالحرير (والذهب والفضة) . أما عن قص الثياب وخياطتها وتطريزها ، الى غير ذلك مما يدخل فى فن الحياكة ، فقد كانت محكمة هى الاخرى بالسنة النبوية ، ومتطلبات فرائض الاسلام . ففريضة الحج تتطلب ذلك الزى المعروف من الثياب غير المخططة ، بزى الاحرام ، وهو الذى يتفق مع بساطة الاسلام وسماحته . وفيه تنص السنة على أنه : « لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ، ولا البرنس والخفين ، الا الا يجد النعلين ما هو أسفل من الكعبين » (٨١) . وكما كانت ثياب الاحرام خلوا من المخطط مما هو على الجسد أو فى الرجلين ، كذلك لا يلبس الحجيج الثياب الملونة ، بل البيضاء الثقيلة الصافية ، وذلك اتباعا للسنة التى تنهى عن أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس أو بزعفران . (٨٢)

وكما تطلب الحج ثيابا تؤكد بساطة الاسلام وتواضعه ، مما يقرره مبداء المساواة بين جميع المؤمنين فى بيت الله الحرام ، كذلك يكون الحال بالنسبة للملابس المسلم وهو يؤدى الصلاة ، فى المسجد أو فى البيت . حقيقة ان السنين قضت بان يأخذ المصلي زينته عند ذهابه الى الصلاة فى المسجد ، ولكن المقصود بذلك هو النظافة ، والمظهر الحسن ، والرائحة الطيبة . وفى الرائحة الطيبة اشتهر النبى بحبه للطيب ، وبمعنه آكل البصل والثوم خوف ازعاج المصلين ، مما سبقت الاشارة اليه فى الكلام فى الطعام . وهكذا قضت السنن بعدم التبرج ، بل بلبس الثياب الوقورة فى الصلاة ، فذلك ما قرره النبى عندما ترك الثوب المزوق بالاعلام الملونة ، والذى كان يعرف ب (الخميصة) ، لانه كان يلهيه فى الصلاة ، فاستبدل به غيره (٨٣) .

وكذلك قضت فريضة الحج بالزى الساذج واللون الابيض ، وتطلبت الصلاة نوعا من البساطة فى الثوب والاقتصاد فى الالوان . وعن هذا الطريق أصبح الثوب القانونى من وجهة النظر الدينية ، اذا صحت العبارة ، هو الثوب الوسط الذى يؤدى الفرض الاول منه ، من حيث كسوة الجسد وستره ، الى جانب انصافه بالرزانة والوقار من حيث عدم لفت الانظار اليه أو الهاء صاحبه عن حسن اداء فريضة الصلاة بما يليق بها من خشوع واخلاص .

(٨١) البخارى ، ج ٤ ص ١٨ .

(٨٢) البخارى ، ج ٤ ص ٢٢ .

(٨٣) البخارى ، ج ٤ ص ٢٠ .

وعن هذا الطريق يظهر في السنة نوع من تقديم لبس الازار على السراويل ، وتفضيل وضع القدمين في النعلين على احتدائهما في الخفين (٨٤) ، فالنص هنا على ارتداء الثانية عندما لا توجد الاولى .

وفي ستر الجسم نهى النبي عن لبس الثوب الواحد فقط : سواء احتبى الرجل فيه واشتمل به ، دون أن يكون على فرجه منه شيء . وهنا يستحسن لبس الازار أو السراويل تحت الثوب ، كما نرى . أما في طول الثوب فينبغى أن يكون معتدلاً ، ولا بأس أن يكون مشمراً أى قصير الطول نوعاً ما . ولذلك كان إطلاق الثوب الى ما بعد الكعبين ، وجره على الارض ، مما يدخل في باب الخيلاء المذمومة بل النهى عنها . وفي ذلك تشير السنة الى أن ما كان أسفل من الكعبين من الازار أو القميص فهو في النار ، وإن الله لا ينظر الى من جر ثوبه خيلاء . (٨٥)

ورغم ذلك فالظاهر أن الميل الى التباهى وحب الظهور جعل المشتغلين بفن الحياكة يخرجون على قاعدة الاعتدال الذهبية في مجال الزى والملابس . فأهل بغداد كما رأهم ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجرى (١٢م) ووصفهم : « لا تكاد تلقى منهم الا من يتصنع بالتواضع رياء ، ويذهب بنفسه عجباً وكبرياء . يزدرون الغرباء ، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والاباء ، ويستصغرون عمن سواهم الاحاديث والانباء . قد تصور كل منهم في معتقده وخلده ، ان الوجود كله يصغر بالاضافة لبلده ، فهم لا يستكرمون في معمر البسيطة مثوى غير مثواهم ، كأنهم لا يعتقدون أن لله بلادا أو عبادا سواهم . يسحبون اذيالهم اشرا وبطرا ، ولا يغيرون في ذات الله منكرا . يظنون أن أسنى الفخار في سحب الازار ، ولا يعلمون أن فضله بمقتضى الحديث المأثور في النار » (٨٦)

وبعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) ثم قيام دولة مغول فارس الإسلامية ، يقول ابن الطقطقى : « فانظر كيف كان زي الناس في زمن الخلفاء ، فلما ملكت هذه الدولة - أسبغ الله احسانها وأعلى شأنها - غير الناس زيهم في جميع الاشياء ، ودخلوا في زي ملوكهم بالنطق ، واللباس ، والآلات ، والرسوم ، والاداب ، من غير أن يكلفوهم ذلك أو يأمرهم به أو ينهوهم عنه . ولكنهم عملوا أن زيهم الاول مستهجن في نظرهم مناف لاختيارهم فتقربوا اليهم بزيهم . وما زال الملوك في كل زمان يختارون زيا وفنا ، فيميل الناس اليه ويلهجون به . وهذا من خواص الدولة وأسرار الملك (٨٧) .

(٨٤) نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ١٩ .

(٨٥) نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ١٧ .

(٨٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٤ ، وه ٤ .

(٨٧) الفخرى في الاداب السلطانية ، ص ٢٣ .

وبذلك يكون اهل بغداد قد انتقلوا فى لباسهم من حالة الخروج على التقاليد الدينية والسنن النبوية الدينية ، قبيل سقوط مدينتهم فى ايدى المغول ، الى حالة الدخول فى التقاليد المدنية والسنن الملوكية ، مما هو تركى تترى أصلا ، وذلك مع قيام العصر المغولى .

والذى نريد ان نخرج به من كل ذلك هو انه اذا كان هناك طراز اسلامى اصيل فى الكساء فانه يكون الطراز العربى العريق ، الذى يتمثل فى : الثوب ، والحلة ، والازار ، والقميص قبل السراويل ، والرداء والبرنس ، والجبة . والقباء ، والبردة ، والحبرة ، والشملة ثم الخميصة (ذات الاعلام الملونة) ، ما ينص عليه البخارى فى صحيحه ، ومما نعرفه على طول التاريخ الاسلامى . وفيما يتعلق بغطاء الرأس تذكر : العمامة والحاشية التى تعصب بها الرأس ، ثم المغفرة (فى الحرب) . ومن الاحذية كانت النعال هى الدارجة وبعدها يأتى الخف (٨٨) . اما ما دخل بعد ذلك من : القلنسوة والشاشية والطيلسان للرأس ، او القفطان (الخفطان) والقرطق والصدار ، والبدنة ، وغيرها من ملابس الرجال والنساء ، فكانت دخيلة من عند الفرس والترك والروم والقبط والقوط والبربر ، وغيرهم ممن عاشروا فى حظيرة الاسلام او كانت لهم علاقات وثيقة به .

وفيما نصر عليه من الالحاح على عروبة الاسلام وما يتعلق به ، نستند ايضا الى مقالة ابن خلدون التى ينص فيها على ضعف الخطط الخلافية الدينية ، من : امامة الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، وما يلحق به من المظالم والشرطة مع قيام دول الترك فى المشرق والبربر فى المغرب ، وخروج الامر جملة من العرب . « وذلك ان العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم . وان النبى صلى الله عليه وسلم منهم ، وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الامم وطريقهم ، وغيرهم لا يرون ذلك ، انما يولونها جانبا من التعظيم لما دانوا بالملة فقط » (٨٩)

وهكذا فاذا لم تكن هناك ملابس كهنوتية فى الاسلام لانه لا يوجد كهنوت فى الاسلام ، كما هو الحال فى المسيحية والبوذية مثلا ، فان ثياب الاحرام التى يرتديها المسلمون أثناء الحج ، لها دور شعائرى أساسى اذ لا تصح الفريضة الابها . فخلع الملابس المعتادة مع التطهر وارتداء ملابس الاحرام المكونة من قطعتين غير مخيطين من القماش ، تلف احدهما حول الوسط وتوضع الاخرى فوق الكتفين ، يعنى التجدد بالنسبة للمحرم ، كما تعبر عن تجديد الخضوع لله . اما عن الصلاة فى الحرم المكى فهى تعنى الارتباط بكل بيوت الصلاة فى مساجد العالم ، ومعنى ذلك تلاشى المسافات مؤقتا أثناء أداء الفريضة كما أن الطواف حول الكعبة يمثل الدوران حول مركز العالم .

(٨٨) انظر البخارى ، كتاب اللباس ، ج ٤ ص ١٧ وما بعدها .

(٨٩) انظر المقدمة ، ج ٢ ص ٧٢٤ ، ص ٧٢٢ (فصل الخطط الدينية الخلافية)

وبفضل ملابس الاحرام تصبح جماعة المسلمين في موسم الحج وكأنها جماعة دين كهنوتية واحدة . هذا ولو أن ابن الجوزي كان يرى في أواخر القرن السادس الهجري أن ما يفعله الحجاج من الكشف عن كتف واحدة ، وهم يرتدون ملابس الاحرام يدخل في باب البدع التي تسقط الحج . (٩٠)

ومن الأمور التي تسترعى الانتباه أيضا أن الكعبة التي يطوف حولها الحجاج ، لها هي الأخرى كسوتها . وكسوة البناء كما يرى الباحثون المحدثون ، تمثل تقليدا إسلاميا عريقا له قداسته . وهذا التقليد السامي يتفق مع ما عرف في العالم اليوناني الروماني ، من : أن كسوة البيت تعني ، بشكل أو بآخر ، معاملة البناء وكأنه جسم حي ، أو كأنه سفينة مفعمة بالتأثيرات الروحية ، وهذا ما كان يفهمه العرب قديما ، كما يرى بوركارت ، من كسوة الكعبة . (٩١)

وإذا ما تركنا ملابس الاحرام لا نجد ملابس إسلامية (دينية) وملابس مدنية « دنيوية » . وإذا عرفنا أن بعض الناس كان يخص ملابس للصلاة ، فإن القصد من ذلك لم يكن يتعدى التأكد من طهارة الملابس . فهذا ما كان يفعله أهل السلطان ممن يخشون مجالس الشراب ، وربما بعض أصحاب الوسوسة من العباد ممن يبalfون في مسائل التطهر والوضوء . (٩٢) ورغم عدم التفرقة في الملابس بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة ، فإن بعض الخلفاء والأمراء عندما كان يرى ، لسبب أو لآخر ، مضايقة اليهود والنصارى ، كان يلزمهم بلبس الغيار ، يعنى تمييز ملابسهم عن ملابس المسلمين . وكان ذلك يتم إما بحمل الكرة الخشبية بالنسبة لليهود أو الصليب الخشبي الكبير بالنسبة للنصارى في أعناقهم . كما أن الغيار عن طريق وضع رقع ملونة كبيرة الحجم على الصدر والظهر ، أو الاقتصار على لبس لون معين من الثياب ، وعلى وجه الخصوص : الأزرق أو الأصفر . وفيما عدا ذلك فإن السنة النبوية هي التي كانت تحدد ، وإن كان بطريقة غير مباشرة ، طبيعة الملابس الإسلامية حقا .

ومما يجب أن نتصف به الملابس الإسلامية هو أن تكون مناسبة لحركات الجسم أثناء أداء فريضة الصلاة . ومن هنا وجب أن تكون فضفاضة بحيث تخفى الجسم فلا تكشف عن سمائه ، ومن السعة أيضا بحيث لا تضايق المصلي في ركوعه وسجوده . أما من حيث النوع فمن المستحب أن تكون بسيطة وقورة ، ومن حيث اللون تفضل الساذجة البيضاء ، وكل ذلك مما يحفظ الهيبة على المسلم .

(٩٠) تلبس إبليس ، ص ١٤٥ .

(٩١) انظر بوركارت ، فن الإسلام ، لغته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ٢ .

(٩٢) عن وسوسة الصوفية في الطهارة واستعمال الماء الكثير ، انظر تلبس إبليس لابن الجوزي ، ١٧٢ - ١٧٤ .

أما عن العمامة فهي تاج الاسلام الذى يعبر عن عظمة الرجل المسلم ، خليفة الله فى أرضه . وفى ذلك يروى بوركارت أن تغطية الرأس تعبر عن نوع من الرهبة الدينية ، على زعم أن تعرية الرأس وكشفها للشمس ترمز الى تعريضها الى الجبروت الالهى - الامر الذى يخشى بأسه . وكل ذلك لا يمنع أن يكون لبس العمامة تقلباً دافعياً يدويا قديماً ، وهو الامر الذى لم يشب تماماً . (٩٣)

ورغم كل ما قيل حول نظام الكساء هذا ، مما يوحي وجود طراز اسلامى من الملابس شاع بين الناس ، واصبح يمثل الشخصية الاسلامية فى شكلها المظهرى المميز ، فانه من الاكيد أن تلك المظهرية الشكلية لم تكن ملزمة لكل الناس على كل حال ، بل وبالنسبة لبعض من كان يظن وجوب التزامهم بها ، من رجال الدين خاصة . والمثل الذى نريد عرضه هنا تأخذه من قرطبة فى الاندلس ، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أنه ينطبق على غير الاندلس من البلاد الاسلامية الاخرى . والحقيقة أننا لا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة ماذا كانت هيئة الناس على مختلف طبقاتهم ، ومدى الاختلافات فى ملابسهم وذلك لعدم وجود صور للأشخاص على الآثار ، الا فيما ندر ، وخاصة فى بلاد فارس اعتباراً من العصر المغولى . ودراسة صور الأشخاص هذه هى التى تعرف فى الفن المسيحى بعلم الايقونات Iconographis وهى مفيدة من حيث أنها تقدم صورة حية للمجتمع ، بشكل يستطيع الوصف مهما كان دقيقاً الاقتراب منه ، فضلاً عن تجسيده .

ففى قرطبة كانت الملابس المصنفة أى الزاهية الالوان ، وهى التى كان قد ادخلها الى العاصمة الاندلسية زرياب البغدادي ، محبوبة حتى أولع بها بعض أولئك الذين كانت تقضى مراكزهم الاجتماعية والدينية أن يقتصدوا فى التبرج . فالقاضى محمد بن بشير ، رغم ما كان يتصف به من العلم والورع والزهد ، كان يعقد مجلسه فى المسجد الجامع وهو فى ازار مورد ، ورداء معصفر ، وشعر مفرق .

وحدث ذات يوم أن أتى رجل من خارج قرطبة ودخل الى الجامع ، وسأل جماعة من الناس عن القاضى فدلوه على الحلقة التى كان فيها . « فلما أتاه ووقف عليه رجع الى القوم ، فقال لهم : انى رحمكم الله توسمت الخير فيكم وقصدتكم ، فصرتم تهزأون بى ، دلتهموني على عزاف ، غررتموني . قالوا : ما غررناك وإنه القاضى . تقدم اليه فستجد عنده أفضل ما يسرك » وفعلًا غادر الرجل المسجد ، وهوراض تمام الرضا عن محمد بن بشير « (٩٤)

واذا كان من الواضح أن قاضى الجماعة فى قرطبة كان يجلس فى الجامع عارى الرأس ، وعليه الملابس الزاهية والالوان ، فانه من الواضح أيضاً من تلك الرواية أن حالة محمد

(٩٣) بوركارت ، فن الاسلام ... ، ص ٩٩ .

(٩٤) انظر كتاب اخبار مجموعة فى فتح الاندلس .

بن بشر تدخل فيما نسميه بالاستثناء الذي يؤكد القاعدة - كما نرى - والخلاصة فى موضوع الملابس الإسلامية أنها عربية الاصل ، انتشرت فى الفتوح الإسلامية . أما ما أفاض عليها شكل الطراز ، فهو ما أضفته عليها السنة النبوية من لمسات التهذيب والترتيب ، من حيث مادة الصنع ، وطريقة القص والقطع ، ثم من حيث الشكل واللون . وكل ذلك نفث فى تلك الملابس شيئاً من الحياة ، وجعل منها طرازاً دينياً ، أو نظاماً روحياً .

ولا بأس فيما يقرره بوركارت من أنه يكون المثل السليم لطراز الملابس الإسلامية حالياً - وهى العربية الخالصة أيضاً - هو الملابس المغربية ، المكونة من ملحفة طويلة وقميص مربع الشكل بأكمام أو بدون أكمام ، ثم البرنس والعمامة التى يمكن أن يعتمرها الرجل أو ينتقب بها . وهذه الملابس تتصف بالجمال والبساطة التى تواكبها الرصانة والاعتزان . أما فى المشرق فقد كان الأثر التركى المفعول سبباً فى تنوع أكثر فى أشكال الثياب ، ولكنها التزمت بشكل عام بما أشرنا إليه من سمات الطراز الإسلامى .

وإذا كانت الملابس لا تصنع الراهب ، كما يقال ، فما لا شك فيه أن للملابس أثراً نفسياً على الإنسان . وبفضل الملابس الإسلامية حافظت الجماعة على استمرارية وحدتها التاريخية والجغرافية . وأما ما يحدث الآن من اختفاء الحلة الإسلامية لصالح الملابس الأوروبية الحديثة ، فيمكن أن يفسره القانون النفسى الذى يعبر عنه ابن خلدون عندما يقول : أن المقلوب مولع بتقليد الغالب فى أحواله وفى لباسه . وهذا ولا شك يمثل تغييراً حاداً فى حياة المجتمع الإسلامى المعاصر ، فهو يمثل تحولاً من طريقة للحياة يسيطر عليها التأمل وتقوم على فكرة العالم الآخر ، الى طريقة : عش يومك الآن - على مستوى أحداث الصحف اليومية .

هكذا أصبحت النظرة الى الملابس الأوروبية على أساس فعاليتها العلمية ، وعلى أساس أنها تعبر عن الفردية ، وكل ذلك مما لاهلاقة له بالأمور المقدسة . وبناء على ذلك فإن تلك النظرة تمثل النزول الى المستوى الأدنى . وعن هذا الطريق يرى بوركارت أن الملابس الأوروبية ربما ابتكرت خصيصاً لتقضى على نماذج الحياة الإسلامية . فهى بضيقها تمنع الوضوء ، كما تعميق حركات الصلاة بطياتها الصلبة . وهى إذا لم يكن فى مقدورها تخريب القيم الداخلية فى الشعائر الدينية فهى على الأقل ، تحد - بسبب تفاهة التكوين - من اشاعاتها النورانية . (٩٥)

فى المسكن : ما بين المنزل والمصلى :

والمسكن شبيه بالملابس من حيث أنه المسكن والحماية من عوارض الطبيعة ، ومن حيث أنه الستر الحافظ من عيون المتطفلين والفضولين . والمسكن فى النهاية حرم ، أى مكان مقدس ، من حيث أنه يحفظ النساء ، وهن الحريم حقيقة مع العيال والدرارى ، الى

جانب حفظ المال والمتاع . و « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » كما تنص الآية الكريمة . ومن هنا قالوا : « دار الرجل جنته فى الدنيا » كما قالوا : « ينبغى للدار أن تكون أول ما تبتاع ، وآخر ما يباع » (٩٦) . ثم أن الدار الإسلامية بعد ذلك ، ما هى إلا حرم حقيقى وليس مجازا ، من حيث أنها تصلح مكانا للعبادة كما هى للسكن والسكن .

ولكل ذلك لم يكن من الغريب أن تكون السنن النبوية هادية للمسلمين فى اتخاذ مساكنهم ، وفى آداب تصرفهم فيها . ومثل المسكن الإسلامى ، هو بيوت النبى التى اتخذها بجانب مسجده الشريف فى المدينة ، وهى الحجرات التى كانت تنفتح على صحن الجامع حيث يسهل تردد النبى ما بين مساكنه ومسجده . وفى حجرات النبى نزلت الآية التى أعطت اسمها لسورة الحجرات ، وفيها : « أن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون » . وهى تقرر حرمة المسكن ، وضرورة الالتزام بعدم ازعاج صاحبه فجأة على حين غرة .

ومن الواضح أن وجود حجرات أزواج النبى متاخمة للمسجد كان قدوة اقتدى بها المسلمون الذين اتخذوا المصليات والمساجد فى ساحات دورهم أو بالقرب منها . وفى مثل تلك المساجد الصغيرة يذكر ابن حوقل (فى أواخر القرن الـ ١٠ هـ / م) أنه شاهد فى بلرم ، عاصمة صقلية ، المساجد العديدة فى الشارع الواحد أو الزقاق ، وعندما سأل عن سبب ذلك عرف أنهم يقيمون تلك المساجد ملاصقة أو متصلة ببيوتهم لمباهاة ، وأنه ربما اتخذ الأخوان مسجدين متجاورين ، ليس إلا لأن يصلى كل منهما فى مسجده الخاص به » (٩٧) . وهذا ما يفسر وجود مئات بل وآلاف المساجد فى كثير من المدن ، فى الوقت الذى لم يكن يوجد فى تلك المدن من الجوامع أى المساجد الجامعة ، إلا الواحد أو العدد القليل .

هكذا كان ببغداد حوالى سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٣ م نحو من ٢٧ (سبعة وعشرين) ألف مسجد بينما كانت المساجد الجامعة حيث تقام خطبة الجمعة ثلاثة فقط : اثنان فى جانبى دجلة ، والثالث فى دار الخلافة . وكان الجامعان الأهلين يضيقتان بالمصلين حتى كانت صفوف المصلين فيما وراء الجامع تمتد حتى دجلة ، بل وفوق السمريرات فى النهر . وعند إقامة الصلاة كان المكبرون ينقلون التكبير للناس فى الركوع والسجود والقيام والقعود (٩٨) .

أما البصرة فكان فيها فى القرن الثالث الهجرى ٧ (سبعة) آلاف مسجد ، ولم تزد الجوامع فى القرن الرابع عن أربعة . وفى الفسطاط زادت المساجد الجامعة فى نفس هذا الوقت إلى سبعة ، وكان الزحام يشتد فى صلاة الجمعة فى جامع عمرو بن العاص ، حتى تمتد الصفوف فى الأسواق على أكثر من ألف ذراع من الجامع ، وحتى تمتلىء

(٩٦) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٢٢ .

(٩٧) انظر ابن حوقل ، صورة الارض ، فى وصف بلرم .

(٩٨) اد أم ميتر ، الحضارة الإسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٢ .

القياسير (الاسواق المتخصصة) والمساجد الصغيرة والدكاكين حوله من كل جانب بالمصلين . (٩٩) .

أما عن قرطبة في منتصف القرن الرابع الهجري ، فكانت دور العامة فيها تصل الى ١١٣ (مائة وثلاثة عشر) ألف دار ، وبلغت عدة مساجدها ثلاثة آلاف ، بينما ظل جامعها الكبير مستائرا بإقامة صلاة الجمعة وحده . وهكذا افتتح الحكم المستنصر (ابن الناصر) خلافته بالنظر في الزيادة في المسجد الجامع ، فكان ذلك أول عهد انفذه ... « وكان قطر قرطبة قد كثر به الناس ، فضاقت الجامع عن حملهم ، ونالهم التعب في ارضهم . فسارع المستنصر الى الزيادة فيه ... وكان طول الزيادة من الشمال الى الجنوب ٩٥ (خمسة وتسعين) ذراعا . وعرضها من الشرق الى الغرب مثل عرض الجامع سواء ... » (١٠٠) .

وعن بغداد التي زارها ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجري (١١٢ م) ، فان المساجد بجانبها الشرقي (الرصافة) والغربي (الكرخ) « لا يأخذها التقدير فضلا عن الإحصاء » ، أما المساجد الجامعة التي تقام بها صلاة الجمعة فكانت ١١ (أحد عشر) مسجدا (١٠١) . وفي الاسكندرية التي يصفها ابن جبير بأنها أكثر بلاد الله مساجد ، يذكر أن عدد مساجدها يتراوح ما بين ١٢ (اثني عشر) ألف مسجدا و ٨ (ثمانية) آلاف ، حسبما ينتهي تقدير الكثيرين والمقلين من الناس .

وهو في وصفه لمساجد الاسكندرية هذه يذكرنا بوصف ابن حوقل لمساجد بلرم في صقلية ، فهو يكرر أنها كثيرة جدا ويفسر ذلك بأن الاربعة مساجد والخمسة منها تكون في الموضع الواحد ، وأن بعضها ربما كانت مركبة ، أي مسجد ومدرسة مثلا أو غيرها ، مما يحبس عليها من أجل النفقة ، من دكاكين أو فندق أو حمام . ومن مناقب صلاح الدين أنه كان قد رتب لكل هذه المساجد أئمة مرتبين ، فمنهم من له الخمسة دنائير مصرية في الشهر ، وهي تعادل عشرة دنائير من عملة بلاد المغرب وقتئذ ، ومنهم من له فوق ذلك أو دونه (١٠٢) . هذا ولو أننا ننظر أن دولة صلاح الدين لم تكن ملتزمة بترتيب الأئمة والسدنة لكل هذه المساجد ، فقد كان الكثير منها لا يزيد عن زوايا صغيرة ، أشبه ما تكون بمصليات خاصة ملحقة ببعض المساكن ، كما كان الحال في بلرم بصقلية في أواخر القرن الرابع الهجري - فهذا ما يفهم من وجود الاربعة والخمسة منها في نفس الموضع .

ولقد كان للمسجد الجامع ، من الطراز العربي وهو طراز مسجد النبي في المدينة ، أثره الذي لا ينكر على تصميم الدار في مدن الاسلام بشكل عام . فقد أصبحت الدار بناء مربع الشكل

(٩٩) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٢٦٤ .

(١٠٠) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(١٠١) رحلة ابن جبير ، ص ٢١٥ .

(١٠٢) نفس المرجع ، ص ١٢ .

يتوسطه فناء ، أسبه ما يكون بصحن الجامع . وعلى هذا الفناء تتفتح ابواب الحجرات ، فكأن صحن الدار هو المتنفس لاهلها ، فهو يمدهم بالشمس والضوء والهواء ، وهم فى داخل حرمهم بعيدا عن أعين الغرباء . وربما غرس الصحن فى الدار الكبيرة بأشجار الفاكة أو الرياحين حتى يصبح جنة القاطنين فيها ، تماما كما كان صحن المسجد ، وخاصة فى بلاد الاندلس ، وعلى الأخص فى جامع اشبيلية الذى يصفه ابن سعيد بالبستان ، يزدهو بأشجار البرتقال التى تعطره وقت الازهار وتشعله بقناديلها الحمراء وقت الاثمار - ولهذا عرفه الاسبان المحدثون باسم «فناء البرتقال» : El Patio de las Noranjas .

ولقد سمح المجتهدون من فقهاء الاندلس بغرس الصحن فى الجامع بناء على مذهب اهل الشام ، وهو مذهب الامام الاوزاعى (دفين بيروت) الذى عرفوه قبل مذهب اهل الحجاز المالكى . أما عن تربييع المنزل حول الصحن ، بحيث ينقسم الى اربعة مساكن مستقلة حوله ، فربما كانت له علاقة بإمكانية تمتع الرجل المسلم بالحد المسموح به فى الشريعة من الزوجات ، وهو اربعة .

وهكذا تأثرت عمارة الدار بعمارة الجامع ، كما كانت المساجد تختلط بالمساكن فى المدينة ، وصارت المساكن بدورها حرما بحكم الجوار ان لم يكن بطبيعتها ، كما بدأنا بالتنبه . ولا بأس اذن فيما يقوله على زاهرى من أن كل مكان شريف طاهر كان يسمى مسجدا (١٠٣) . أما ما يضيفه الى ذلك من أن اسم المسجد قد ينطبق على المنتدى الذى يلعب فيه الشطرنج ، كما ينطبق على المدرسة أو السوق ، فهو الأمر الذى يستحق المراجعة - على الأقل فيما يتعلق بالمنتدى والسوق . وعن هذا الطريق كان الدين يتغلغل فى حياة المسلم اليومية ، ويتحكم فى معظم تصرفاته العادية .

صور من الحياة اليومية : ما بين العمل والعبادة :

الأذان وتنظيم الوقت فى المدينة :

ان أهم الفوائد العملية لكل تلك المساجد التى كانت تزخر بها المدينة الاسلامية ، تتمثل فى انها كانت تنظم حياة المدينة بفضل الصاوات التى تؤدى خمس مرات فى اليوم ما بين الفجر والعشاء . فالأذان من أعلى المئذنة كان يحدد الوقت لاهل المدينة ، كما تفعل أبراج الساعات فى الميادين الكبرى فى المدن الحديثة ، أو كما تفعل محطات الاذاعة من مسموعة ومرئية فى أيامنا هذه . وذلك مع الفارق الكبير الذى يتمثل فى أن الساعات الصغيرة التى لا تفادى معاصم الناس حاليا تكاد تفنيهم تماما عن الاحتياج الى ما ذكرناه من وسائل التوقيت القديمة - الا أن يتعلق الأمر بدقة ضبط الوقت . هذا ، بينما كان الأذان ومعرفة وقت الصلاة ضرورة حياتية بالنسبة لاهل المدينة حيث كانت الاعمال تبدأ وتنتهى ، واللقاءات تتم ، والحاجات تقضى تبعا لمواعيد الصلاة . وعلى وجه التفضيل بعد قضاء الغريضة ، سواء كانت صباحا أو مساء ، حتى تكون هناك فسحة من الوقت قبل الصلاة التالية .

وعند سماع الأذان يردد الناس التكبير والشهادة حسبما تقضى به السنة . وفي ذلك قال النبي (صلى الله عليه وسلم : «إذا سمعتم الأذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن» (١٠٤) ومع تطور عمارة المسجد ، وبناء أكثر من مئذنة في الجامع الواحد ، قد تصل الى أربعة مآذن في الأركان الأربعة ، تطور الأذان فأصبح يؤدي جماعة في شبه «كورس» كما يقال الآن . أما عن المؤذن الذي يصعد في أعلى المئذنة ، فكان من المستحب أن يكون من العميان أثناء النهار ، وذلك حتى لا يكشف أسرار ما كان يجري على أسطح المنازل أو في وسط صحنها مما تعتبر نوعا من التجسس المنهى عنه ، وحتى لا يهتك حرمة النساء اللاتي يكن متحركات داخل بيوتهن ، بدون حجاب (١٠٥) .

والى جانب الأذان استخدمت القناديل فوق المآذن ليلا ، للاحتفال بهلال الشهر الهجري الجديد ، أو بحلول موسم من المواسم الدينية المعروفة من المولد النبوي الى النصف من شعبان ، أو لإرشاد الناس ليلا الى موضع الجامع وخاصة في شهر رمضان حين التردد على الجامع من أجل صلاة التراويح بعد العشاء . كذلك استخدمت القناديل في المئذنة من أجل تعريف البعيدين عن المسجد ممن قد لا يسمعون الأذان من معرفة وقت السحور أو وقت الإمساك عن الطعام قبيل أذان الفجر ، وهذا ما كان دارجا في مكة على عهد ابن بطوطة ، سنة ٧٢٦هـ (١٠٦) .

وبفضل القناديل المستخدمة في أعلى المئذنة ظهرت تسمية جديدة للمئذنة ، هي المنارة . ومع ارتفاع المآذن أصبحت فعلا منارات يهتدى بها المسافرون برا في قوافل الحج أو في طرق التجارة . كما كانت ترشد السفن في المدن الواقعة على سواحل البحر ، أو تنذر أهل المدينة بما قد يهددها من خطر العدو البحري ، أما بإيقاد النيران وإطلاق الدخان في أعلى المئذنة - المنارة ، وأما باستخدام المرايا في التخاطب مع حامية المدينة أو المحارس المجاورة ، وما يعتبر بداية لاستخدام الاشارات الضوئية في التخاطب ، وهي التي عرفت حديثا باسم «اشارات مرس» ، والتي مارالت دارجة الاستعمال بين البحارة حتى اليوم .

وبفضل المآذن - المنارات التي كانت منتشرة على ساحل البحر المتوسط كانت الرسالة أو الخبر يصل من الاسكندرية الى طنجة في ليلة واحدة ، وهي المسافة التي كانت يقطعها البريد العادي في مدة شهرين ، الامر الذي كان مثارا للعجب من «تكنولوجيا» ذلك العصر - عصر النهضة الإسلامية .

ومع مرور الوقت تحولت بعض المآذن الى خلوات يعتكف فيها العباد ، كما حدث في مآذن المغرب الكبيرة على عهد الموحدين حيث عرفت المئذنة هناك - الى جانب المنارة - باسم الصومعة . أما في المشرق في نفس هذا الوقت (أواخر القرن السادس الهجري / ١٢ م) فقد

(١٠٤) المقد الفريد ، ج ٧ ص ٢٧ .

(١٠٥) انظر علي مزاهري ، الحياة اليومية للمسلمين .. ، ص ١٧ .

(١٠٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ٧ . مصر ١٩٥٨ ، ج ١ ص ١٠٣ .

تحولت المئذنة الى نوع من منبر الخطبة أو كرسى الوعظ وقراءة القرآن . وفى ذلك يقول ابن الجوزى : « وقد رأينا من يقوم بالليل كثيرا على المنارة فيعظ ويذكر . ومنهم من يقرأ سورا من القرآن بصوت مرتفع » . والرأى عند الفقيه الحنبلى الكبير أن هذا منكر لأنه « يمنع الناس من نومهم ، ويخلط على المهجدين قراءاتهم » (١٠٧) . وهكذا تعددت اغراض المئذنة ، وتنوعت منافعها ، من : الدعوة الى الصلاة حتى خدمات البرق والهاتف ، مما ذكرنا .

اذان الفجر بداية اليوم :

هذا ولقد تطور الاذان هو الآخر ، راصبح منذ وقت مبكر يؤدى بالنحجين ، وهو ما عارضه فى العصور الاسلامية الاولى بعض كبار الأئمة ، مثل : مالك بن أنس ، لأنه يخرجهم عن موضع التعظيم الى ما يشبه الفناء . وزاد الأمر فى اذان الفجر بما ادخل من التذكير والتسبيح والمواظ ، مما كان يسبقه ويأتى بعده (١٠٨) .

والهم أنه على صوت المؤذن ، يصحوا الناس فى الفجر لأداء صلاة الصبح . وعندما يستيقظ رب البيت يصحو أهل الدار ، وخاصة الخدم اذا كان الرجل متيسرا . وتأتى الخادم بالطست والابريق ليتوضأ ، وبعد انتهاء الوضوء اما ان يصلى الصبح فى الدار ، او يخرج للصلاة فى المسجد القريب فى نفس الدرب . ولا بأس من الإشارة هنا الى أن بعض المدن الاسلامية ، وخاصة فى الاندلس ، عرفت خطة الحى المستقل الذى كان يطلق على سكانه ايلا ، خشية السراق واللصوص . وفى ذلك تقول النصوص أن « بلاد الاندلس لها دروب باغلاق تغلق بعد العتمة ولكل زقاق بائت (حارس ليل) فيه ، له سراج معلق ، وكلب يسهر ، وسلاح معد . وذلك لسطارة عامتها ، وكثرة برهم ، واعياهم فى امور التلصص ، الى أن يظهروا على المباني المشيدة ، ويفتحوا الاغلاق الصعبة . ويقتلوا صاحب الدار خوفا من أن يقر عليهم ، او يطالبهم بعد ذلك (١٠٩) .

كذلك كان من الممكن لرب الدار أن يذهب الى الحمام القريب اذا اراد الغسل ، وذلك ان موعد افتتاح الحمام كان يسبق صلاة الفجر بما يقرب من ساعتين . والحقيقة ان الصلة كانت وثيقة بين المسجد والحمام ، فكأنها الصلة بين الوضوء والصلاة .

ولا بأس من الإشارة هنا ايضا الى ما حاوله البعض من ايجاد صلة احصائية بين المساجد والحمامات ، فראوا ان الحمام الواحد يمكن ان يخدم خمسة مساجد . وعن هذا الطريق

(١٠٧) تلبس ابليس ، ص ١٣٧ ، ١٤٣ .

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣٧ .

(١٠٩) انظر السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ، ص ٣٠٥ (نص لابن سعيد نقله المقرئ فى نفع الطبيب) .

ضاعفوا عدد الحمامات خمس مرات ليتعرفوا على عدد ما كان في المدينة من المساجد وقتئذ ، وذلك عند اغفال المؤرخين لذكر عددها (١١٠) .

وبعد الصلاة يعود الرجل الى الدار والصبح لم ينبليج بعد . وفي هذا الوقت يكون أهل الدار جميعا قد بدأوا في الاعمال المنزلية ، وأولها اعداد العجين ثم خبزه في قرن الدار ، اذا كانت الدار كبيرة أو اعطاؤه لصبي الخباز الذي يمر على الدور في الصباح . وبعد ان يتناول رب الدار طعام الافطار تكون الشمس قد طلعت فيستعد للخروج الى عمله : الى الديوان مثلا ان كان من خاصة الأمير ، أو الى المسجد الجامع ان كان قاضيا أو فقيها عالما ، أو الى متجره ان كان تاجرا . ويظل الرجل يصرف عمله الى وقت الظهر ، فيخرج لأداء الفريضة ثم يعود الى بيته لتناول الغداء .

واذا كانت الصلوات بالنسبة للمتسربين في المدينة ، واجبات تؤدي في أوقاتها ، فانها كانت أوقات راحة من عناء العمل بالنسبة للكادحين من صغار الناس . ولقد ترتبت على ذلك أمور غريبة في بعض الأحيان : كاحتكار أهل الدمة ، مثل اليهود ، لبعض الحرف في بعض الاقاليم . ففي القرن الرابع الهجري كانت حرفة البناء في مدينة سجلماسة في جنوب بلاد الغرب الاقصى ، وقفا على اليهود ، وذلك لأنهم كانوا « يلزمون الخدمة دون خروج لفرائض الصلوات ، ولا لغير ذلك من ملازم العبادات ، فتأني خدمتهم موفرة سريعة (١١١) » .

الاحتفال بصلاة الجمعة في القاهرة :

واذا كانت الصلوات اليومية تؤدي طوال الأسبوع في مسجد الحى القريب من الدار ان لم يكن في الدار أحيانا ، فان صلاة الجمعة كانت تؤدي باحتفال عظيم في المسجد الجامع في وسط المدينة ، في حى السوق الكبير .

ومن أبداع الاحتفالات بصلاة الجمعة ما كان في رمضان على عهد الخلفاء الفاطميين في مصر . فكان الخليفة يذهب الى الجامع الأنور الكبير (الأزهر) في هيئة المراسم بالمظلة ، ولباسه ثياب الحرير البيض . ويفرش في المحراب ثلاث طرحات من نسيج الدقيق الأبيض ، وهي منقوشة بالحمرة . ويعلق ستران عن يمين المحراب ويساره ، في الأيمن منهما كتابة بالحرير الأحمر ، واضحة منقوطة ، أولها البسملة ، والفاطحة ، وسورة الجمعة . وفي الستر الأيسر مثل ذلك أيضا وسورة اذا جاءك المنافقون ، قد أسبلا وفرشا في التعليق بجانبى المحراب لاصقين بجسمه .

ويصعد القاضى بمبخرة لطيفة الى أعلى المنبر ليخبر القبة التى سيجلس فيها الخليفة للخطابة ، وذلك بعد ند مثلث لا يشم مثله الا هنالك ، ويكرر ذلك ثلاث مرات . ويقوم قراء

(١١٠) انظر ميتر ، الحضارة الإسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٦ .

(١١١) انظر كتاب الاستبصار ، ص ٢٠٢ .

الحضرة من الجانبين يطربون بالقراءة نوبة بعدنوبة . وعندما يتقدم الخليفة نحو قاعة الخطابة من الجامع يقوم العساكر وصبيان الخاص بحراسة المقصورة من الخارج والداخل . وعند الأذن للجمعة يدخل قاضى القضاة فيسلم على الخليفة ، قائلا ، « السلام على أمير المؤمنين الشريف القاضى ورحمة الله وبركاته ، الصلاة يرحمك الله » . فيخرج الخليفة وحوله رجال الحاشية والحرس ، فيصعد المنبر الى أن يصل الى الدروة تحت القبة المعطرة بالبخور ، فاذا استوى جالسا أشار الى الوزير الواقف قبالة على باب المنبر بالصعود ، فيصعد ويقبل يديه ورجليه بحيث يراه الناس ثم يزور عليه القبة الشبيهة بالهودج ثم ينزل فيقف ضابطا لباب المنبر .

أما الخطبة التى يخطبها الخليفة بعدئذ ، فهى قصيرة يقرأ من مسطور يعده ديوان الانشاء ، ويقرأ فيها آية من القرآن الكريم . وتشتمل الخطبة على ألفاظ جزلة ، ويذكر فيها من سلف من آبائه حتى يصل الى نفسه فيقول : « اللهم وانا عبدك وابن عبدك لا أملك لنفسى ضرا ولا نفعا » . ويتوسل بدعوات فخمة ، ويدعو للوزير وللجيوش بالنصر والتأليف ، وللعساكر بالظفر ، وعلى الكافرين المخالفين بالهلاك والقهر . ثم يختم بقوله : « اذكروا الله يذكركم » فيطلع اليه من زر عليه ويفتك ذلك التزير ، وينزل القهقري . فينزل الخليفة ويصير فى المحراب على الطراحت وحده اماما ، ويقف الوزير وقاضى القضاة صفا ومن ورائهما الاستاذون المحنكون ، والامراء المطوقون ، ورجال الدولة . فاذا سمع الوزير الخليفة أسمع القاضى ، فاسمع القاضى المؤذنين ، واسمع المؤذنون الناس .

هذا والجامع مشجون بالعالم للصلاة وراه . فيقرأ ما هو مكتوب فى الستر الأيمن فى الركعة الأولى ، وما هو مكتوب فى الستر الأيسر فى الركعة الثانية ، وذلك على طريق التذكار خيفة الارتجاج . فاذا فرغ ، خرج الناس ، وركبوا أولا فأولا ، وعاد الخليفة طالبا القصر والوزير وراه ، وضربت البسوقات والطبول (١١٢) .

ومن أجمل وصف لاحتفالات صلاة الجمعة بعد ذلك ، ما دبهج يراع الأديب الفقيه ، الرحالة الاندلسى ابن جبیر ، فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) ، سواء فى مصر على عهد صلاح الدين أم فى بغداد على عهد الخليفة الناصر .

ففى مساجد القاهرة الجامعة كان الخطيب يأتى لابسا الثياب السوداء حيث كان السواد شعار الدولة العباسية . « وصفة لباسه : بردة سوداء ، عليها طيلسان شرب أسود (أى غطاء الرأس الذى ينزل على الكتفين من حرير الشرب المصرى الأسود) ، وهو الذى يسمى بالمفرب « الاحرام » ، وعمامة سوداء ، متقلدا سيفا . وعند صعوده المنبر يضرب بتعل سيفه المنبر ، فى أول ارتقائه ، ضربة يسمع بها الحاضرين ، كأنها أيدان بالانصات ، وفى توسطه أخرى ، وفى انتهاء صعوده ثالثة . ثم يسلم على الحاضرين يمينا وشمالا ، ويقف بين رايتين سوداوين ، فيهما تجزيع بياض ، قد ركزتا فى أعلى المنبر » .

أما عن الخطبة « فيأخذ الخطيب فيهما أخذ سنى ، يجمع فيها الدعاء للصحابه رضى الله عنهم - وللتابعين ، ومن سواهم ، ولأمهات المؤمنين ، زوجات النبی - صلى الله عليه وسلم - ولعميه الكريمين حمزة والعباس رضى الله عنهما » . ومن حيث الاسلوب ، كان الخطيب « يلفظ الوعد » ، ويرقق التذكير ، حتى تخشع القلوب القاسية ، وتتفجر العيون الجامدة » .

وأما الدعاء في نهاية الخطبة ، في ذلك التاريخ ، فكان للامام العباسي - بعد ان انهى صلاح الدين خلافة الفاطميين - ابي العباس أحمد الناصر لدين الله ... ثم لحى دولته ابي المظفر يوسف بن أيوب صلاح الدين ، ثم لآخيه ، ولى عهده ، ابي بكر سيف الدين (الملك العادل) (١١٣) .

وفي بغداد رأى ابن جبير الخليفة الناصر في دجلة ، أمام منظرته بالجانب الغربى ، وهو يصعد في زورقه نحو قصره بالجانب الشرقى ، فوصفه : « وهو في فتاء من سنه ، أشقر اللحية صفيرها ، حسن الشكل ، جميل المنظر ، أبيض اللون ، معتدل القامة ، رائق الرواء ، سنه نحو الخمس وعشرين سنة » .

وكان الخليفة يرتدى الثوب الأبيض المفصل في شبه قباء ، والمزركش برسوم الذهب . أما غطاء الرأس فالقلنسوة المذهبة ، المطوقة بالوبر الأسود الغالى الثمن ، مما يلبسه الملوك : كغراء الفلك ، وما هو اشرف وأقيم . والخليفة كان يتزيا بهذا الزى التركى الطراز ، للتمويه وإخفاء شخصيته ، « ولكن الشمس لا تخفى وان سترت » كما يقول ابن جبير الذى أبصر الخليفة مرة أخرى في اليوم التالى ، وهو يتطلع من منظرته بالشط الغربى » (١١٤) .

وبعد حوالى ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة يصف ابن بطوطة (سنة ٧٢٦ هـ) رسوم خطبة الجمعة في البيت الحرام بمكة ، على عهد الملك الناصر ، سلطان مصر المملوكى ، وهى تقريبا على نفس رسم خطبة الجمعة في القاهرة أيام صلاح الدين .

ففى يوم الجمعة كان المنبر يلصق الى صفح (واجهة) الكعبة ، بين الحجر الأسود والركن العراقى ، مقابل المقام الكريم (مقام براهيم) . ويأتى الخطيب لابسا السواد - من كسوة الملك الناصر - وهو يتهدى بين رايتين سوداوين ، وبين يديه أحد القومة في يديه الفرقعة (شبه السوط) يضرب بها في الهواء تنبيها الى حضور الخطيب . وعند الاقتراب من المنبر يقبل الخطيب الحجر الأسود ، ويدعو عنده . ثم يقصد المنبر ، ورئيس المؤذنين بين يديه لابسا السواد هو الآخر ، على عاتقه السيف .

وتركز الرايتان على جانبي المنبر . وعندما يبدأ الخطيب في صعود درج المنبر يقلده المؤذن السيف ، فيضرب بنصه ضربة في الدرج يسمع بها الحاضرين ثم يضرب في الدرج الثانى ضربة

ثم فى الثالثة أخرى . وعندما يصل الى أعلى الدرجات يضرب ضربة رابعة ، ويقف داعياً بدعاء خفى ، ثم يقبل على الناس فيسلم عن يمينه وشماله ، ويرد عليه الناس ثم يقعد . وعندئذ يؤذن المؤذنون فى أعلى قبة زمزم فى حين واحد . فاذا فرغ الأذان خطب الخطيب خطبة يكثر بها من الصلاة على النبى (صلعم) ، وعلى آله ، ويترضى عن الخلفاء الأربعة وعن سائر الصحابة . وأخيراً يدعو الى الملك الناصر (سلطان مصر) والسلطان نور الدين على بن رسول (سلطان اليمن) ثم للشريفين أميرى مكة : سيف الدين وأسد الدين (من بنى قتادة) .

وعند الفراغ من الصلاة ينصرف الخطيب والرايتان عن يمينه وشماله ، والفرقة أمامه اشعاراً بانقضاء الصلاة . ثم يعاد المنبر الى مكانه الكريم (١١٥) .

مجالس الوعظ والتذكير : مجلس الخجندى فى المدينة :

ومما شاع فى ذلك العصر : مجالس الوعظ والتذكير التى يعقدها مشاهير الفقهاء ، والتى كان الناس يحتفلون بها احتفالاً عظيماً فى المساجد الجامعة ، فى : الحرمين الشريفين أو فى عاصمة الخلافة بغداد أو فى غيرها . ومن تلك المجالس ما شاهده ابن جبير ووصفه وصفا رائعاً ، فى المدينة المنورة ثم فى بغداد - حيث كان الوعظ يلقي اهتمام الجميع ، من : عامة الناس الى الخليفة الناصر وأهل قصره .

فى ليلة الجمعة السابع من المحرم (سنة ٧٢٦ هـ) عقد رئيس الشافعية صدر الدين الاصبهاني ، وهو محمد بن عبد اللطيف الخجندى ، الملقب برئيس العلماء ، مجلس وعظ فى المسجد النبوى . وقد بدأ المجلس بأن صعد الخجندى الكرسي الذى كان قد أعد له بازاء الروضة المقدسة ، بينما اصطف قراؤه الذين حضروا معه أمامه ، فابتدروا (فى شبه جوقة) قراءة القرآن : « بنغمات عجيبة ، وتلاحين مطربة مشجية ، وهو يلحظ الروضة المقدسة فيعلن بالبكاء » . واذا كان رئيس العلماء قد بدأ خطبته باللغة العربية ، فانه عندما أخذ فى وعظ الحاضرين استخدم اللسانين العربى والفارسى . وفى أثناء الوعظ كان العالم الخراساني يشير ما بين الفينة والاخرى الى الروضة الشريفة ، ويردد هذا البيت من الشعر :

هاتيك روضته تفوح نسيما صلوا عليه وسلموا تسليما

وتمادى رئيس الشافعية الاصفهاني فى وعظه الى أن أطار نفوس الاعاجم خشية ورقة ، فتهافتوا عليه ، وهم يعلنون التوبة وقد طاشت الباهم ، وذهلت عقولهم . وكان اعلان التوبة يتمثل فى جز النواصى أى قصر شعر مقدم الرأس : اعلاناً عن الخضوع والتذلل - تماماً كما كان يفعل العرب قديماً عندما يأسرون الرجل الشريف ، فيكتفون منه بقص شعر رأسه قبل اطلاق سراحه ، مما يفهم منه أن العرب قديماً لم يكونوا يتعممون . والمهم ان المنفعلين بالوعظ من العجم كانوا يلقون برؤوسهم بين يدى الشيخ فيحز نواصيها بالمقص واحدة بعد أخرى ،

ويخلع عمامته ليكسو بها رأس الذي يجز ناصيته تكريما . وهنا يسرع بعض الحاضرين ليضع عمامته على رأس الشيخ . وهكذا تتوالى عملية قص الشعر وتبادل العمام مرات ومرات خلال الجلسة ، وسط دهشة الحاضرين وذهولهم .

وقبل أن ينهى الخطيب الخبر في إثارة مشاعر مستمعيه ، جلسة وعظه ، قال للحاضرين : انه تكلم ليلة بالحرم المكي قبل هذه الليلة ، وانه لا بد للواعظ من كدية (مكافأة أو هدية) ، « وأنا أسألكم حاجة ان ضمنتموها لى ، أرقى لكم ماء وجهى » . وأعلن الجميع شاهقين ، استعدادهم لتلبية حاجته ، فقال الداعية المدرب على كسب قلوب جماهير المؤمنين : « حاجتى أن تكشفوا رؤوسكم ، وتبسطوا أيديكم ، ضارعين لهذا النبى الكريم ، فى أن يرضى عنى ، ويسخرنى الله عز وجل لى » . وأخذ الرجل فى تعداد ذنوبه والاعتراف بخطاياهم حتى اطار الناس عمائمهم ، وبسطوا أيديهم للنبى (صلعم) داعين له ، باكين متضرعين .

ويختتم ابن جبير مجلس الوعظ العجيب فى الحرم النبوى الشريف ، قائلا : « فما رأيت ليلة أكثر دموعا ، ولا أعظم خشوعا ، من تلك الليلة » . وهو يشير الى أن الخانون بنت الامر مسعود كانت بين الحاضرين ، وانها كانت تستمع الى وعظ صدر الدين وقد أزيل عنها السننر ، مما سمح للراحلة الاندلسى الدقيق الملاحظة بأن يمعن النظر فيها ، وهى وسط خدمتها وكرائمها ، متلفعة بردائها ، ويقول : « فعائنا من أمرها فى الشهرة الملوكية عجا » (١١٦) .

الهبات والنذور فى صلاة الجمعة فى المسجد النبوى :

واذا كان ابن جبير قد اخذته الدهشة والعجب من مجلس الوعظ ليلة الجمعة ، فان ما عاينه فى صلاة الجمعة نهارا فى نفس المسجد النبوى ، من استغلال لخطيب للصلاة ، وخطبة الكدية (المكافأة) العينية - هذه المرة - من المصلين ، قد أثار فيه شعور السخط والاشمئزاز ، وزاد من خشيته على الاسلام الصحيح فى تلك الأصقاع المشرقية ، حيث رأى من البدع ما لم ير له مثيلا فى بلاد الموحدين بالمغرب والاندلس .

فلقد طالت جلسة الخطيب بين الخطبتين على غير العادة ، وذلك بسبب انتشار عدد من الخدمة من أعوان الخطيب فى الجامع ، يخترقون الصفوف ويتخطون الرقاب ، وهم يجمعون الهبات (الكدية) من الحاضرين ، وخاصة الأعاجم الذين كان منهم من أعد للأمر عدته ، كما يسجل رحالتنا الذى لا تفوته شاردة ولا واردة . « فممنهم من يطرح النوب النفيس ، ومنهم من يخرج الشقة الغالية من الحرير فيعطيها ، وقد أعدها لذلك . ومنهم من يخلع عمامته فينبذها ، ومنهم من يتجرد عن برده فيلقى بها » . ومن الفقراء من كان يقدم القطعة (الفضلة) من الخادم ، أو يدفع ببعض النقود ، التى كانت تصل الى الدينار والدينارين . اما النساء فممنهم من كانت تطرح خلخالها ، ومن كانت تخرج خاتمها فتلقيه .

كل ذلك والخطيب يلحظ بعين النهم عملية الاستجداء المخزية ، وابن جبير يتململ ضجرا ، ويخشى ان الوقت ينقضى ، والصلاة تفوت (١١٧) .

الوعظ والتذكير في بغداد : مجلس القزويني رئيس الشافعية :

ولقد أعاد وعاظ بغداد من كبار المشايخ والفقهاء الى ابن جبير ثقته في المشرق من جديد ، وفي نفسه ، بعد أن كان خطيب الجمعة قد عزعزعها في المسجد النبوى بما جمعه من المال والمتاع اثناء الصلاة ، وبعدما صدم رحالتنا الشديد التدين من احوال أهل بغداد الذين وصفهم بالتصنع والتكبر والرياء ، وبأنهم لا يراعون حقاً للغريب ، ولا يغيرون منكراً في ذات الله . ففقهاء بغداد من المحدثين والوعاظ المذكرين لهم « في طريقة الوعظ والتذكير ، ومداومة التنبيه والتبصير ، والمثابرة على الانذار والتحذير ، مقامات تستنزل لهم (لأهل بغداد) من رحمة الله تعالى ما يحط كثيراً من أوزارهم ، ويسحب ذيل العفو عن سوء آثارهم ... » .

وابن جبير ينص على أن مجالس الوعظ في بغداد كانت جارية على مدار أيام الاسبوع ، مما يفهم منه ان العصر كان عصر الوعظ والتذكير ، وان ذلك قد يكون رد فعل من جانب فقهاء أهل السنة على حركة التصوف التى كانت قد انتشرت في كل أرجاء العالم الاسلامى وقتئذ ، حتى أصبحت وكأنها المظهر الحى للإسلام ، أو المذهب الدارج لعامة الناس مما نرجو أن يكون موضوعاً خاصاً نعود اليه في المدينة الاسلامية مرة أخرى .

وأول من شاهده ابن جبير من وعاظ بغداد ، هو الشيخ الإمام رضى الدين القزويني ، رئيس الشافعية هناك ولقيه المدرسة النظامية ، حيث كان مجلسه أثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لشهر صفر . وما يلفت النظر في تلك المجالس هو التراتيب التى كانت تصاحب عقدها ، والتى صارت رسوما لا يحسن التخلي عنها . فبينما يصعد الإمام القزويني المنبر ، كان القراء يصطفون أمامه على الكراسى التى وضعت لذلك ، « وأخذوا في القراءة ، فنوقوا وشوقوا ، وأتوا بتلاحين معجبة ، ونعمات محرجة مطربة » . وبعد الخطبة بدأ توجيه الاسئلة الى الخطيب العالم ، وذلك عن طريق البطاقات المكتوبة التى كانت تدفع اليه فيجمعها في يده ، ويجاوب على كل واحدة منها .

وقرب نهاية المجلس : « سرت حمياً وعظته الى النفوس حتى أطارتها خشوعاً ، وفجرتها دموعاً . وبادر التائبون اليه سقوطاً على يده ووقوعاً . وهكذا بدأ جز النواصى ، وتوزيع البركة على الراغبين (١١٨) ، كما شاهدنا قبل ذلك في المسجد النبوى في المدينة .

(١١٧) نفس المصدر ، ص ١٨٨ .

(١١٨) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

رأى في قراءة القرآن على طريقة التلحين :

وتعدد القراء هنا ، كما في المدينة ، يعتبر تجديدا في القراءة وفن تلاوة القرآن مما لفت أنظار بعض الباحثين المحدثين الى أنه ربما كان تأثيرا من تأثيرات الزرادشتية الفارسية القديمة . ففي ذلك يقول علي مزهرى ، في كتابه عن « الحياة اليومية للمسلمين في العصر الوسيط ، من : القرن العاشر الى القرن الثالث عشر » ، أنه منذ القرن العاشر الميلادي (٤ هـ) أدخل : « التنغيم » في الاذان وأصبح سنة دارجة ، وزيد في عدد المؤذنين الذين كانوا يرفعون الاذان « ملحنا » بالأصوات المجتمعة في شكل « كورس » (جوقة) . وفي إيران الشرقية ، جرت العادة على جمع المقرئين على الكراسى امام المنبر ، وانتشرت عادة قراءة القرآن منغمة ، وكذلك الصلاة ، بسرعة كبيرة . وكما كان يفعل كهنة الجوس من قبل ، من ترتيل الجاثا (Gatha) وهى أنشودة زرداشت ، خمس مرات في اليوم ، صارت الصلوات الخمس مناسبة للترتيل المنغم والملحن ، على طريقة الزند - بستاه أى كتاب زرداشت (البستاه : Avesta) وتفسيره (الزند : Zend) وكذلك الحال بالنسبة للصلاة التى كان بها ، فى أول الامر ، نوع من البساطة والخشونة ، اذ بدأت تشبه الاحتفالات الدينية في المعابد البوذية وبيوت النار المجوسية ، وهو الأمر الذى أثار دهشة عرب اسبانيا وأفريقية من زوار المشرق (١١٩) .

والذى نلاحظه هو ان المؤلف ينسب خطأ الى ابن جبير انه قال بهذه المناسبة (أى مناسبة القراءة المنغمة الملحنة) : « انه لا اسلام ببلاد المشرق » . والحقيقة ان ابن جبير كان مهورا بسماع القرآن بأصوات الغناء ، فى غاية من الانسجام والراحة ، أما الذى كان يشكو منه فهو التفتيش الجمركى (فى الديوان) الى جانب المكوس فى مصر . ثم انه عندما عاين نفس الشيء فى جدة ، لم يستطع كبت غضبه فقال فى أكثر من مناسبة أشياء ، مثل : « وأكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم ... » وهم يعتقدون فى الحاج ما لا يعتقد أهله الذمة . ومثل : « انه لا اسلام الا ببلاد المغرب ... » وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقة فأهواء وبدع ، وفرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من أهلها . كما انه لا عدل ولا حق ولا دين ، على وجهه الا عند الموحدين - اعزهم الله - فهم آخر أئمة العدل فى الزمان . وكل من سواهم من الملوك فى هذا الاوان فعلى غير الطريقة ، يعشرون تجار المسلمين كأنهم أهل ذمة لديهم ، ويستجلبون اموالهم بكل حيلة وسبب ... اللهم هذا السلطان العادل صلاح الدين ، الذى ذكرنا سيرته ومناقبه ... » . بل وبلغ به الغضب الى حد التصريح بأن من يعتقد من فقهاء الاندلس اسقاط فريضة الحج عنهم ، فاعتقاده صحيح لهذا السبب ، وبما يصنع بالحاج مما لا يرتضيه الله عز وجل (١٢٠) .

(١١٩) انظر على مزهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. (بالفرنسية) ، ص ١٩ .

(١٢٠) رحلة ابن جبير ، ص ٥١ - ٥٣ .

وغير ذلك فان على مزاهرى لا يشير الى مصدر معلوماته عن اناشيد الزرادشتية ، مما يدعو الى النظر بشئ من الريبة الى تلك المقارنة الغربية ، وان كنا لا نرى بأسا في أن يكون ابن الجوزى ، فى كتابه « تلبيس ابليس » هو المصدر الذى يشير الى ما يمكن ان يكون فى ايقاد النيران الكثيرة ليلة ختمة القرآن ، من التشبه بالمجوس ، وان كان ذلك يأتي عند ابن الجوزى بطريقة عابرة (١٢١) . وشبيه بذلك ما يسم به بعض المذاهب الاسلامية بالثنوية كالقدرية (١٢٢) ، أي بأنها تعتقد فى مبدأى الخير والشر على اساس أنهما أصل الوجود ، وهو ما تقول به المانوية : أصل حركات الزندقة فى المسيحية والاسلام .

ومن هذا المنطلق يشير على مزاهرى الى مقالة ابن حزم التي يصف فيها القرامطة والفاطميين بأنهم ثنوية ، بسبب استخدامهم لتأويل القرآن ، وقولهم ان لكل شئ ظاهر وباطن ، وهو الامر الشائع عند الشيعة الذي يعرفون عند أهل السنة بالباطنية . وهو لذلك يريد ان يجعلهم « مانوية » الاسلام (١٢٣) . ولا بأس من ان نشير هنا الى ان صاحب كتاب الحياة اليومية للمسلمين يريد ان يخرج من دراسته بأن كثيرا من عناصر الحضارة الاسلامية متأثرة بشكل مباشر بالحضارات الشرقية السابقة على الاسلام ، سواء كانت ثنوية فارسية ، او سنسكريتية هندية ، او كونفوشيوسية صينية . وفى ذلك يقول ان الخوارج اصلهم من جزيرة « خارج » الفارسية ، وان الصوفية هي تحوير لكلمة « صوبحية » السنسكريتية الاصل والتي تعني الفردوس أي مدينة السلطان السماوي ، وان الالقاب الاسلامية المنسوبة الى الدين ، مثل : مجد الدين ومحيي الدين وصلاح الدين هي من التقاليد الصينية الايرانية (١٢٤) .

اما عن قراءة القرآن بالحنان التي رأى أنها من تأثيرات الزرادشتية ، فان الذي كان يعارضها وقتئذ ، هو فقيه بغداد فى ذلك العصر : الامام ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٠٨ - ٥٩٦ هـ) . فهو يشير الى بدء الاختلاف فيها منذ أيام أئمة السنة الاوائل . فبينما كان الشافعي يجيزها ، ويقول ، « لا بأس بقراءة الالحان وتحسين الصوت » ، كان ابن حنبل ومن ذهب مذهبه - ومنهم ابن الجوزي - يكرهونها . وهو يعلق على موقف الشافعي ، مذكرا بأنهم كانوا فى زمانه يلحنون يسيرا ، أمعن قراء عصره « فقد صيروا ذلك على قانون الاغاني ، وكلما قرب ذلك من مشابهة الغناء زادت كراهته .

ولم يكن التلحين وحده هو آفة القراءة الوحيدة على عهد ابن الجوزي . فقد كان يرى فى الاشتغال بالشاذ منها آفة أخرى لا هدف منها الا طلب الشهرة ، وجلب مديح الناس . وهو يعترض أيضا على ما كان يجري من العجلة فى القراءة ، ومحاولة ختم القرآن بطريقة آلية

(١٢١) تلبيس ابليس ، ص ١١٢ .

(١٢٢) نفوس المصدر ، ص ٢٠ .

(١٢٣) انظر الحياة اليومية . . ، ص ١٤ .

(١٢٤) نفس المرجع ، ص ١٠ ، ١١ ، ٤٥ ، ٩٦ .

بأسرع وقت . فقد عاين بنفسه من « كان يجمع الناس ، ويقيم شخصا ، ويقرا في النهار الطويل ثلاث ختمات . فان قصر عيب ، وان أتم مدح . وتجتمع العوام لذلك ويحسنونه » . وهو يرى أن كل ذلك من تلبس إبليس الذي يريهم أن في كثرة القراءة ثوبا . والقراءة تنبغي أن تكون على تمهل ، كما تنبغي أن تكون لله تعالى ، لا للتحسين بها . (٢٥)

مجلس وعظ ابن الجوزي في بغداد :

هكذا ، وعلى عكس ما كنا نتوقع ، فان مجلس وعظ شيخنا الحنبلي ابن الجوزي الذي كان يقيمه صباح كل يوم سبت ازاء داره بالجانب الشرقي من بغداد ، على شاطئ دجلة ، غير بعيد من قصور الخلافة ، لم يكن يقل فخامة عن مجالس رؤساء الشافعية من شيوخ خراسان ، ممن حضرنا مجالسهم في مكة والمدينة او في بغداد - ان لم يكن أحفل وأجل .

فقد جرى الرسم المعتاد من بدء قراءة القرآن اثر صعود ، على المنبر . وهنا يعدد ابن جبير أكثر من عشرين قارئاً ، كان على كل اثنين منهم او ثلاثة قراءة آية : « يتلون على نسق بتطريب وتشويق . فاذا فرغوا ، تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات ، الى ان يتكاملوا قراءة ، وقد اتوا بآيات مشتهرات ، لا يكاد المتقصد الخاطر يحصيها عدداً أو يسميها نسقا » .

وعلى نسق تسلسل الآيات المقروءة ، دون تقديم أو تأخير ، كانت تدور الخطبة ثم يكملها على قافية آخر آية منها .

وبذلك لم يكتف صاحب كتاب تلبس إبليس الذي خصه لنقد البدع والمبتدعين ، بأن يصطف امام منبره عشرون قارئاً وأكثر ، ينشدون القرآن بأصوات الجماعة ، وبقراءة التلحين والتطريب والتشويق ، بل انه يربط بموضوع الخطبة بقراءة جماعة المنشدين بطريقة فذة ، جعلت الرحالة الاندلسي يتذكر قوله تعالى : « أفسح هذا أم أنتم لا تبصرون » ، و « ان هذا لهو الفضل المبين » .

وبعد الخطبة تنهال عليه المسائل في القرقاع ، فيجواب بأسرع من طرفة عين . وكانت تلك الاجابات تشغل معظم وقت المجلس . اما ما يلحق بها من الوعظ والآيات البيّنات ، فقد « طارت لها القلوب اشتياقا ، وذابت بها الانفس احتراما ، الى أن علا الضجيج وتردد بشهقاته الشيخ ، وعلن التائبون بالصياح ، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح ، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها ، ويمسح على رأسه داعيا له ، ومنهم من يغشى عليه فيرفع في الاربع اليه » .

ويختتم ابن جبير وصفه قائلا : « فشهدنا هو لا يملأ النفوس انابة وندامة ، ويذكرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب ثبح البحر ، ونعتسف مغازات الفقر ، الا لمشاهدة مجلس من مجالس

(١٢٥) انظر تلبس إبليس ، ص ١١٢ - ١١٤ .

(١٢٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٦ - ٢٠٨ .

هذا الرجل ، لكانت الصفقة الرابعة ، والوجهة المفلحة الناجحة ، والحمد لله ان من بقاء من يشهد الجمادات بفضلها ، ويضيق الوجود عن مثله (١٢٦)

هذا ، وكان الرسم يقضى أيضا بانشاد أشعار من النسيب : « مبرحة التشويق ، بديعة الترقيق ، تشعل القلوب وجدا ، ويعود موضعها النسيبي زهدا » . مثل :

أين فؤادي أذابته الوجـد وأين قلبي فما صـحـا بعد

وكان الواعظ الخبير بآثار مشاعر الجماهير الدينية ، يردد الشعر والانفعال قد أثر فيه هو الآخر ، وفجأة ينزل عن المنبر - خشية الانحدام - دهشا عجلا ، « وقد أطار القلوب وجلا ، وترك الناس على أحر من الجمر ، يشيعونه بالمدامع الحمر ، فمن ملن بالانتحاب ، ومن متغفر بالتراب ... » . وهذا مما شاهدته ابن جبير في مجلس ابن الجوزي الذي كان يعقد صباح الخميس في ساحة قصور الخليفة ، حتى يتمكن أمير المؤمنين والسيدة والدته ومن حضر من الحرم ، من سماع الخطبة والوعظ المشير (١٢٧) .

وبذلك تكون رسوم مجالس الوعظ قد استقرت حسبما أدت نوااميس تطور الحياة الدينية في المشرق الاسلامي في أواخر القرن السادس الهجري (١٢ م) . فالمنشدون يقرأون القرآن بأصوات الجماعة (الكورس) وبقراءة الألحان والتطريب (الأوركستر) . وموضوع الحديث هو اهتمامات الحاضرين في حياتهم اليومية مما يقدم للشيخ مدونا في الرقاع ، اما خاتمة الحفل الديني المذهل ، فهي : مساوية بحكم الضرورة ، وهي من هذا الوجه تجدد أعمال التوايين من الشيعة او تكرر أعمال الملامية من الصوفية - وكل ذلك في حظيرة أهل السنة ، وتحت رايات الخلافة العباسية .

النساء ومجالس الوعظ في شيراز :

اما الجديد في مجالس الوعظ مما يصفه ابن بطوطة بعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة ، فكان في مدينة شيراز التي تكاد تبز دمشق في حسن أسواقها وبساتينها وانهارها وحسن صورة ساكنيها ، ومسجد شيراز الأعظم والمسمى بالمسجد العتيق هو « أكبر المساجد ساحة واحسنها بناء ، وصحنه متسع مفروش بالمرمر ، ويفصل في أوان الحر كل ليلة ، ويجتمع فيه كبار أهل المدينة كل عشية ويصلون المغرب والعشاء » .

وأهل شيراز - كما رأهم الرحالة المغربي - هم أهل صلاح ودين وعفاف ، وخصوصا نساؤها . فالشيرازيات « يلبسن الخفاف ، ويخرجن ملتحفات متبرقات فلا يظهر منهن شيء ، ولهن الصدقات والإيثار » . أما ما أثار تعجب ابن بطوطة فهو : اجتماعهن لسماع الواعظ في كل يوم اثنين وخميس وجمعة ، بالجامع الأعظم . « فربما اجتمع منهن الالف

والالفان بأيديهن المراوح ، يروحن بها عن أنفسهن من شدة الحر » . وهو يختم تقريره هذا قائلا :
انه لم ير اجتماع النساء في مثل هذه الاعداد الكبيرة في أي بلد من البلاد التي زارها - وهى
كثيرة (١٢٨) .

مجلس وعظ ابن تيمية بدمشق ، وشبهة التجسيم :

اما عن خليفة ابن الجوزي في رئاسة الحنابلة في دمشق على أيام ابن بطوطة ، فهو ابن
تيمية الذي يصفه بأنه من كبار الفقهاء الحنابلة بالشام ، وانه كان معظما من أهل دمشق اشد
التعظيم ، حيث كانت له مكانة كبيرة في الوعظ والتذكير ، وانه يتكلم في فنون العلم المختلفة .
ويروي رحالتنا ما أنكره الفقهاء من كلامه وكيف انتهى امره الى المحاكمة في القاهرة والسجن ،
حيث قضى عدة أعوام ، ولم يطلق سراحه الا بعد استرحام تقدمت به والدته الى الملك الناصر ،
فعاد الى دمشق . (١٢٩)

ويقرر ابن بطوطة - الذي يرى ان في عقل الفقيه الكبير شيئا - ان ابن تيمية وقع مرة ثانية
في مثل ما سبق ، مما أنكره الفقهاء . وهو يقول : « وكنت اذ ذاك بدمشق فحصرته يوم
الجمعة ، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم . فكان من جملة كلامه ، ان قال : ان
الله ينزل الى سماء الدنيا كنزولي هذا . ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكي يعرف
ابن الزهراء ، وأنكر ما تكلم به » . وكانت النتيجة ان قامت العامة الى الفقيه المعترض وضربوه
ضربا مبرحا بالايدي والنعال . وكان مما زاد في سخطهم على الفقيه ابن الزهراء انه ظهر - عندما
سقطت عمامته - ان على رأسه شاشية حرير ، فأنكروا عليه لباسها ، واحتملوه الى دار عز الدين
ابن مسلم ، قاضي الحنابلة ، فأمر بسجنه ، وعززه بعد ذلك .

وكان رد الفعل قويا عند فقهاء المالكية والشافعية الذين أنكروا ما كان من تعزير ابن
الزهراء - بسبب لبس طاقية الحرير الهيئته الامر - فرفعوا القضية برمتها الى ملك الامراء
بدمشق ، وهو سيف الدين تنكيز الذي عرف بالخير والصلاح . وكتب القائد المسئول عن
دمشق الى الملك الناصر ، بالقاهرة بكل ذلك ، وكتب عقدا شرعيا على ابن تيمية بامور لم يوافق
عليها الفقهاء في الفتوى . من ذلك : ما كان يفتي به من ان المطلق بالثلاث في كلمة واحدة لا تلزمه
الا طلبة واحدة ، وان المسافر الذي ينوي بسفره القبر الشريف - زاده الله طيبا - لا يقصر الصلاة ،
الى غيرها . وهنا صدر امر الملك الناصر بسجن رئيس الحنابلة ، في وقته من جديد بالقلعة ،
وبقى ابن تيمية في سجن القلعة حتى مات . (١٣٠)

وهكذا كان ابن تيمية يثير في أوائل القرن الثامن الهجري (١٤ م) ، قضية الصفات -
صفات الله - التي كانت قد أثارت بدورها مسألة خلق القرآن في أوائل القرن الثالث الهجري (٩ م) ،

(١٢٨) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٢٧ .

(١٢٩) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

(١٣٠) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٨ .

وهي المسألة التي عارضها الامام احمد بن حنبل فكانت سببا فيما نزل به من المحنة . وبذلك يكون ابن تيمية قد أظهر من التشدد في تطبيق الشرع ، ومن الالتزام بتفسير القرآن تفسيراً ظاهرياً ، ما جعل كلا من الشافعية والمالكية يقفون ضده - باعتباره مجسماً ، على ما تظن ، وهي التهمة التي كان يوجهها الموحدون في بلاد المغرب الى خصومهم المالكية من المرابطين ، قبل ذلك بمائة عام .

التشيع : في كنف الاسماعيلية القرمطية :

ولا شك ان هذا الصراع الذي كان يدور بين اتباع مذاهب اهل السنة هو الذي دعا بعض الباحثين الى تصنيف تلك المذاهب على اعتبارها احزانا سياسية ، ما بين اليمين التقليدي واليسار المتحرر ، مما يعرف في نظم الديمقراطيات الحديثة ، كما سبقت الاشارة . هذا كما نظموا كل مذاهب اهل السنة في حزب يمين موحد ، في مقابل حزب يسار تمثله الشيعة بفرقها المعروفة ، من : كيسانية وزيدية واسماعيلية وامامية ، وهي التي تتراوح - بدورها - ما بين اليمين واليسار اي ما بين الاعتدال والتطرف .

واذا اعتبرنا التطرف والاعتدال نسبة الى جبهة اهل السنة ، تكون الشيعة الزيدية ممثلة لحزب اليمين التقليدي ، من حيث انها اقرب فرق الشيعة الى السنة . فالزيدية تجعل الامامة انتخابية بين الفاطميين من العلويين (ابناء فاطمة) ، وبذلك لا تصر على عصمة الامام ، كما انها تجيز امامة المفضول مع وجود الافضل ، وبذلك تقرر شرعية خلافة ابي بكر وعمر ، على عكس بقية الشيعة ممن رفضوا هذا المبدأ ، وعرفوا بالرافضة .

اما الاسماعيلية ، ممن قالوا بالعصمة بل وغالوا فيها حتى ألهاوا بعض الاثمة ، كما هو الحال بالنسبة للحاكم الفاطمي ، فقد اصبحوا يمثلون حزب اليسار المتحرر . وهكذا اعتبرت الحركة القرمطية التي وجهت اهتماماتها نحو اصلاح الاجتماعي في اقليم الاحساء من الخليج ، اول دولة علمانية في الاسلام . وفي ذلك قيل انها جرت على سياسة يمكن ان تشبه بالشيوعية ، حيث كان على اهل المدينة ان يقدموا ناتج عملهم الى بيت المال - وان يأخذ كل واحد منهم على قدر حاجته وأهله ، دون نظر الى دخله .

هذا ، كما عاشت مدينتهم بلا مسجد ولا صوم ولا حج حتى أنهم في سنة ٣١٧ هـ / ٩٢٩ م استباحوا بقيادة ابي الجنابي ، البيت الحرام ، وانتزعوا الحجر الاسود ، ولم يعيدوه الا بعد تدخل عبيد الله المهدي أول خلفاء الفاطميين في المغرب .

هذا ، وان كان الحجر الاسود قد تعرض لاصابة اخرى في سنة ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م عندما عمد أحد الحجاج من المصريين ، ممن يظن انه من الجهال الذين استفواهم الخليفة الحاكم بأمر الله ، الى ضربه بدبوس كان في يده فكسر قطعاً منه . وعاجل الناس ذلك الرجل فقتلوه ثم اخذت القطع التي سقطت من الحجر ، وعجنتم بالمسك واللك ، وحشيت بها المواضع التي ثقت (١٣١) .

بل ، وينسب الى الخليفة الحاكم ما هو أخطر من ذلك وأعظم ، وذلك انه بمناسبة بنائه لجامعه الكبير الذي أصبح رابع المساجد في القسطنطينية والقاهرة (بعد جامع عمرو وابن طولون والازهر) . فقد رأى ان ينقل جثمان النبي الشريف الى جامعة الجديد ، واحتال لذلك ، فبذل الاموال لرجال من شيعته ، فمشوا الى المدينة فاشتروا دارا تلاصق مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلوا فيها كثيرا ، وأخذوا ذرع مابين الدار والقبر ، واحتفروا سرياً عظيمة حتى كادوا ان يصلوا الى القبر المكرم ، فاطلع الله أهل المدينة على ذلك ، فقتلوا أولئك البغاة الفسقة ، ومثلوا بهم ، وردموا ذلك الحفر بالحجارة ، وافرغوا عليها الرصاص ، فلا يطمع في الوصول الى مثل ذلك طامع أبداً (١٣٢) .

ويرى البعض ان الحركة القرمطية كبرت واتسعت دائرة نشاطها في كل المشرق الاسلامي حتى صار لها أعوانها في كل المدن الكبرى . وفي ذلك قيل ان صوفى بغداد الشهير ، وهو منصور ابن الحسين الحلاج ، الذي اتهم بالشعوذة والزندقة واعدم في بغداد في أوائل القرن الرابع الهجري (١٠م) ، كان من دعاةهم . (١٣٣) .

في كنف الاسماعيلية الفاطمية :

وعلى عكس القرامطة احتفظ الفاطميون لحركتهم بطابعها السياسي ، وظهروا بمظهر المعتدلين حيث انهم جعلوا من الاسماعيلية مذهباً رسمياً ، فلم يعملوا على نشره بين عامة الشعب ، مكتفين بمطالبتهم بتفضيل آل على البراءة ممن سواه . وفي ذلك يحكى أنه عندما أعلن القاضي محمد بن عمر المروزي ، الفاء صلاة التراويح ، على أنها مما سنه عمر بن الخطاب ، أتى اليه رجل محقق خلع في جامع القيروان ، وقال له : « لقد اطفت لنا - أصلحك الله - في قطع قيام شهر رمضان . فلو احتلت لنا في ترك صيامه ، لكفيتنا مؤثنته كلها » فقال له المروزي : « اذهب عني يا ملعون » ، وأمر بدفعه (١٣٤) . وإذا كان البعض المتحمسين للإمام المهدي قد غالوا في مديحه ، مثل الشاعر محمد البديل ، الذي قال فيه :

حل برقادة المسيح	جل بها ادم ونوح
حل بها أحمد المصفي	جل بها الكبش والديب
حل بها الله ذو المعالي	وكل شيء سواه ربح (١٣٥)

أو ما أنشده محمد بن هانيء الاندلسي في المعز لدين الله ، من الشعر حين يقول :

ما شئت لا ما شئت الاقدار فاحكم فانت الواحد القهار

(١٣٢) كتاب الاستبصار ، ص ٨٣ .

(١٣٣) انظر على مزاوى ، الحياة اليومية للمسلمين ، ص ٩٨ - ٩٩ .

(١٣٤) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢ .

(١٣٥) نفس المصدر ، ج ١ ص ١٦٠ .

فمن المعروف ان سياسة الدولة الفاطمية في مصر كانت سياسة متزنة ، لاتعرف التعصب حتى يمكن فعلا وصفها بالتححرر .

فبدء الاحتفال بالاعیاد الشيعية ، مما كان معروفا في بغداد على عهد البويهيين ، وقبل وصول المعز الى القاهرة بعشر سنوات ، مثل عيد الغدير ، يرجع الفضل فيه الى جماعة من المصريين والمغاربة الذين قاموا بالدعاء فتبعهم قوم في ذلك . وهو الامر الذى أعجب المعز لدين الله ، « فكان هذا أول ما عمل بمصر » (١٣٦) .

ومثل هذا حدث في سنة ٣٨٥ هـ على عهد العزيز بن المعز ، عندما جلس القاضي محمد بن النعمان في القصر لقراءة علوم ال البيت ، فتزاحم الناس - كما هي العادة في مصر - فمات في الزحمة أحد عشر رجلا ، فكف عنهم العزيز بالله (١٣٧) . فكان الاحتفال بأعياد الفاطميين ، وكذلك بعلومهم أتى تلقائيا من جانب عامة أهل القاهرة من : مغاربة ومصريين - دون ترتيب مسبق من جانب الدولة الفاطمية . وما يمكن أن ينسب بحق الى التسامح في احتفالات الفاطميين هو أنهم سمحوا بقلب الاعیاد الدينية الى احتفالات شعبية تسعد الناس وتدخل البهجة الى القلوب ، بعد ان كانت اعيادا جنائزية تثير التعاسة والانتقاض في النفوس .

هذا ، كما انتهج الفاطميون سياسة التسامح ازاء أهل الذمة ، مما دعا عددا من رجال الدين منهم الى الدخول في الاسلام ، ولا بأس ان يكون ذلك من الاسباب التي عجلت بما بدأه القبط من ترك لغتهم ، واتخاذ العربية بدلا منها ، منذ اواخر القرن الرابع الهجرى (١٠٠) (١٣٨) .

ويظهر ذلك التسامح على عهد الخليفة العزيز في تقريره الشديد لوزيره اليهودى يعقوب بن كلس ، وكذلك لأطبائه من اليهود ، ثم لاصهاره المسيحيين ، الذين جعل منهم بطريرك بيت المقدس ومطران القاهرة . وفي ذلك قال الحسن بن بشر الدمشقى شعرا يعرض فيه بهذه الحالة ، ومنه :

تنصر فالتنصر دين حق	عليه زماننا هذا يدل
وقل بثلاثة عزوا وجلوا	وعطل ماسواهم فهو عطل
فيعقوب الوزير أب وهذا الـ	عزيز ابن وروح القدس فضل

وظل العزيز في سياسة تقريب اليهود والنصارى ، فاستوزر عيسى بن نسطورس النصراني ، واستناب بالشام يهوديا اسمه منشأ ، مما أثار مشاعر الناس ، فكتب أهل مصر رقعة وجعلوها في يد صورة عملوها من الورق ، واقعدوا الصورة في طريق العزيز والرقعة بيدها ، وفيها : بالذى أعز اليهود بمنشا ، والنصارى بعيسى بن نسطورس ، وأذل المسلمين بك الا كشفت ظلامتي وتقول الرواية ان العزيز عندما رأى تلك البطاقة علم ما اريد ، فقبض على الرجلين وصادرهما (١٣٩)

(١٣٦) الخطط للمقريزى ، ج ١ ص ٢٨٩ .

(١٣٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٢٩٠ .

(١٣٨) ميتز ، الحضارة الاسلامية ... ، ج ١ ص ٥٨ ، ١٩٣٤

(١٣٩) نفس الرجوع ، ج ١ ص ٩٤ ، ٩٦ .

أما الحاكم بأمر الله فقد سار على سياسة دينية غريبة جمعت المتناقضات من تقريب الوراء من أهل الذمة ، والاستبداد باليهود والمسيحيين الذين أخذوا بلبس الفيار وحمل الصلبان وكرات الخشب الكبيرة في الاعناق ، حتى لم يجد الكثيرون منهم ملجأ إلا في اعتناق الاسلام . وفي الوقت الذي كان الحاكم يمارس بنفسه أعمال الورع والزهد ، كان يستقبل انباء انتشار المذهب الدرزي في بلاد الشام ، وهو المذهب الذي يدعو الى تقديس الحكم نفسه ، بالقبول والرضى (١٤٠) .

وعندما اختفى الحاكم أو « غاب » حسب المصطلح الشيعي ، سنة ٣٩٥ هـ ، سار ابنه الظاهر على سياسة مخالفة . وفي ذلك تقول الرواية : « انه شرب الخمر ، ورخص فيه للناس في سماع الفناء ، شرب الفقاع (البوطة) ، واكل اللوخيا ، وجميع الاسماك . فأقبل الناس على اللهو » (١٤١) . وفي سنة ٤١٨ هـ ، عندما وقعت الهدنة مع الروم : « أذن لمن أظهر الاسلام في أيام الحاكم ان يعود الى النصرانية ، فرجع اليها كثير منهم (١٤٢) - رغم ماهو معروف من عدم جواز الارتداد عن الاسلام .

وعلى عهد المستنصر (ابتداء من سنة ٤٢٧ هـ) ، انتشرت الدعاية الفاطمية في العراق . فرغم ما صدر في بغداد ، سنة ٤٤٤ هـ ، من محاضر القدح في نسب الخلفاء المصريين ، ونفيهم من الانتساب الى علي بن أبي طالب ، فانه لم تأت سنة ٤٥٠ هـ ، حتى كان القائد التركي البساسيري يطرد الخليفة القائم العباسي ، ويخطب لبغداد وهكذا كادت الاسماعيلية الفاطمية تصبح المذهب الرسمي لبغداد ، لولا وصول السلاجقة برئاسة طغرل بك (١٤٣) .

ولا تكاد تتكرر هذه الحادثة بالنسبة لبغداد الا مرة أخرى ، ولكن بعد أكثر من قرنين ، وبعد سقوط العباسيين بين ايدي المغول وقيام دولة المغول في فارس . فعندما أسلم السلطان محمد خد ابنده ، بمذهب الروافض ، كما ينص ابن بطوطة ، أي بمذهب الشيعة ، وذلك بناء على نصيحة أحد مستشاريه من المسلمين ، وهو الفقيه جمال الدين ، الذي قرر لدى الرجل الحديث عهد بالكفر ان علي بن أبي طالب هو ابن عم الرسول وصهره ، وهو وريثه . وصدرت الكتب السلطانية بحمل الناس على « الرفض » الى كل من العراقيين (العجمي والعربي) ، وفارس وأذربيجان ، وأصفهان وكرمان ، وخراسان . وامتنع أهل بغداد من الیسنة في « باب الازج » ، وأكثرهم من الحنابلة ، وقالوا : لاسمع ولا طاعة ، وأتوا المسجد الجامع في يوم الجمعة ، ومعهم السلاح وبه رسول السلطان .

وعندما صعد الخطيب المنبر ، قاموا اليه « وحلفوا انه اذا غير الخطبة المعتادة : ان زاد فيها أو نقص منها ، فانهم قاتلوه ، وقاتلوا رسول الملك ، ومستسلمون بعد ذلك لما شاء الله » . فخاف الخطيب من القتل وخطب الخطبة المعتادة فلم يسقط أسماء الخلفاء وسائر الصحابة من

(١٤٠) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٩٧ وما بعدها .

(١٤١) انظر الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٣٥٤ .

(١٤٢) نفس المصدر ، ج ١ ص ٣٥٥ .

(١٤٣) الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٣٥٦ .

الخطبة ، ويكتفى باسم على ومن تبعه كعماد (رضي الله عنهم) . ومثل هذا فعل أهل شيراز وأصفهان .

والذي يهم ابن بطوطة من كل ذلك هي الكرامة التي أظهرها قاضي شيراز : مجد الدين ، صاحب المدرسة المجدية ، الذي أمر السلطان بإحضاره إليه في مصيفه بقرباباغ ، وبأن يرمى به إلى الكلاب الوحشية التي عنده حتى تفتريسه افتراساً - وهذا من أقسى ما يمكن أن يلقاه إنسان من التعذيب . ولكن الكلاب عندما « أرسلت على القاضي ووصلت إليه بصبست إليه ، وحركت أذناها بين يديه ، ولم تهجم إليه بشيء ، مما أذهل السلطان الذي خرج ، لهول الأمر ، حافى القدمين فكب على رجلي القاضي يقبلهما ، وأخذ بيده ، وخلع عليه جميع ما كان عليه من الثياب ، وهي أعظم أكرامات السلطان عندهم .

وهكذا لم يكن من الغريب أن يرى ابن بطوطة رسول ملك العراق أبي سعيد عندما يصل إلى حضرة الشيخ مجد الدين ، يبادر بنزع شاشيته عن رأسه (وهم يسمونها الكلا) ، ويقبل رجل الشيخ ، ويقعد بين يديه ممسكاً أذن نفسه بيده وذلك حسب رسوم أمراء التتر عند ملوكهم (١٤٤) .

وبذلك حافظت بغداد على سنتها ، وكذلك الأقاليم الإيرانية التي لم يفلب عليها التشيع إلا فيما بعد - في العصر الصفوي .

وخلال خلافة المستنصر الفاطمي التي دامت إلى ستين عاماً ، عرفت الدولة الفاطمية والقاهرة ثلاثة أحداث جلية : أحدها سياسي ، يتمثل في استبداد الوزراء ، وأولهم أمير الجيوش بدر الجمالي ، بالخلفاء . وثانيهما مذهبي يتلخص في الانشقاق الذي عرفته الاسماعيلية الفاطمية وظهور مذهب النزارية الحشيشية بمعرفة الحسن الصباح ، صاحب قلعة الموت في فارس . أما الثالث فهو ديني الصبغة أيضاً ، ويتمثل في تشييد المشهد الحسيني في عسقلان حيث كانت رأس شهيد كربلاء ، التي نقلت بالمناسبة إلى القاهرة حيث أقيم عليها أهم العتبات المقدسة في مصر ، منذ ذلك الحين .

الآثار المقدسة : من المشهد الحسيني إلى المشهد العلوي :

ولعل ظاهرة انتشار الآثار المقدسة على طول البلاد الإسلامية وعرضها ، تمثل أهم مظاهر الإسلام الحي بسبب ما يمارس أزاءها من شعائر أو طقوس تتمثل ، في : الطواف أو اللمس أو الاستلام أي التقبيل . هذا إلى جانب تقديم الهدايا والندور مع طلب الشفاعة أو الشفاء من المرض أو فك الكرب ، وأمثالها ، الأمر الذي يعتبر من أهم مظاهر الدين الشعبي .

والآثار المقدسة منها القديم مما يرجع إلى عصور ما قبل الإسلام ، إلى آدم ونوح وسائر الأنبياء حتى موسى وعيسى ، ومنها الإسلامي العريق مما يوجد في الحرمين الشريفين في مكة والمدينة ، بل وما يوجد في غيرهما من البلدان من الآثار النبوية ، وكذلك آثار كبار الصحابة ، مما

تعرف أصالته أو مما يعتقد في بركته - وهي منتشرة في كل مكان ، ما بين الهند والمغرب ، وهي مبدجة من الجميع ، من : سنة وشيعة .

وتأتي بعد ذلك الآثار الشيعية المقدسة ، مما يعرف بالعتبات المقدسة ، التي تنتشر في كثير من الافاق : ما بين العراق ، حيث النجف الاشرف وكربلاء وكاظمة بغداد ، واران ، حيث مشهد وقم والشام حيث ضريح رأس الحسين ، ثم مصر : حيث مشهد الحسين ومشهد زين العابدين الى جانب مشاهد السيدة سكينة والسيدة زينب ثم نفيسة ، وغيرهم من السادات .

واول آثار الفاطميين المقدسة في مصر ، هي التربة المعزية ، فيها دفن المعز لدين الله ابيه الذي احضرهم في توابيت معه من بلاد المغرب ، وهم الامام المهدي عبيد الله ، وابنه القائم بامر الله محمد ، وابنه الامام المنصور بنصر الله اسماعيل . واستقرت هذه التربة مدفنا يدفن فيه الخلفاء ، واولادهم ونسأؤهم . وكانت تعرف ، كما يقول المقرئزي ، بتربة الرعفران - وكان من جملتها ذلك الموضع الذي كان يعرف على عهده باسم « خط الزراكشة العتيق » . وكمان رسم زيارتها من جانب الخليفة : كلما ركب بمظلة ، وعاد الى القصر فلا بد ان يدخل الى زيارة آبائه بهذه التربة . وكذلك كان يفعل في كل يوم جمعة ، وفي كل من عيدي الفطر والاضحى . وكانت الصدقات توزع على مستحقيها في كل مناسبة من تلك المناسبات .

وعلى عهد الفاطميين كانت العتبات المقدسة غنية بما يكرمها به الخلفاء والوزراء من الدخائر ، مما كان ينظر اليه غير المذهب بعين الفهم والطمع . فهذا ما حدث وقت الشدة على عهد الخليفة المستنصر ، عندما طلب الاتراك من العسكر رواتبهم فماطلهم الخليفة ، فما كان منهم الا ان هجموا على التربة المدفون فيها اجداده ، فأخذوا ما فيها من قناديل الذهب وغيرها من الالات النفيسة ، مثل : المداخن (المباخر) والمجامر ، وحلى المحاريب وغيرها مما بلغت قيمته خمسين الف ديناراً .

وفي سنة ٥١٦ هـ عندما قبض على خمسة من دعاة النزارية ، من الحشاشين ، الذي كانوا قد حضروا من فارس بالاموال لشراء الاعوان ، وأمر الوزير (المأمون البطائحي) بقتلهم ، رفض الخليفة قبول ما كان معهم من المال ، وهو ألفا دينار ، وأمر بتفريقه في عبيده من السودان . وبهذه المناسبة امر باحضار نظير هذا المبلغ من بيت المال ، وبأن يصاغ به اربعة قناديل : اثنان من ذهب ، واثنان من فضة ، وأن يحمل منها قنديل من ذهب واخر من فضة الى مشهد الحسين بشجر عسقلان ، وقنديل الى التربة المقدسة ، تربة الائمة بالقصر . هذا ، كما أمر الوزير المأمون ، هو الاخر ، باطلاق الف دينار من ماله ، على أن يصاغ بها قنديل ذهب وسلسلة فضة يرسم المشهد العسقلاني ، كما يصاغ ذهب من فوق الفضة التي تكسو مصحف على بن ابي طالب المحفوظ بمسجد عمرو بن العاص العتيق بمصر . (١٤٥)

أما عن رأس الحسين فقد دفن ، بعد نقله من عسقلان سنة ٥٤٨ هـ فى قصر الزمرد عند قبة الديلم بباب دهايز الخدمة ، فكان كل من يدخل من العاملين فى القصر يقبل الأرض امام القبر . وكان من الطبيعى ان يكون اهم الاحتفالات التى تقام بالمشهد هو يوم عاشوراء ، يوم استشهاد الحسين . وفيه كانوا ينحرون عند القبر الابل والبقر والغنم ، ويكثرون النوح والبكاء ، ويسبون من قتل الحسين - ولم يزلوا على ذلك حتى زالت دولتهم .

وعن اول احتفال بعاشوراء سنة ٣٦٣ هـ عقب وصول المعز الى القاهرة ، فقد خرج فيه جماعة من الشيعة وانصارهم الى المشهدين : قبر كلثوم ونفيسة ، ومعهم عدد من فرسان المغاربة ورجالتهم ، بالنياحة والبكاء على الحسين (ع) ، وكسروا اوانى السقائين فى الاسواق ، وشققوا الروايا (قرب الماء) ، ونهبوا من فتح دكانه فى هذا اليوم من التجار . وهكذا اصبح تعطيل الاسواق سنة فى هذا اليوم ، وكذلك خروج المنشدين الى الجامع الازهر (جامع انقاهرة) ، ونزولهم مجتمعين بالنوح والنشيد حيث كانوا يتكسبون بذلك من اصحاب الحوانيت ، قبل ان يؤمروا بعد ذلك بالنزول فى الصحراء الى فى جبانة القاهرة المعروفة بـ « القرافة » .

وبعد أن آل الامر الى صلاح الدين جعل بالمشهد الحسينى حلقة تدريس ، وفقهاء ، وفوضها للفقهاء البهاء الدمشقى . وعندما آل امر المشهد الى الوزير معين الدين حسين بن حمويه ، جمع من اوقافه ما تمكن به من توسيع مدرسة المشهد ، فبنى ايوان التدريس ، ومساكن الفقهاء من المدرسين فى الطابق العلوى من المدرسة . وعلى عهد الملك الصالح احترق المشهد بعد سنة ٦٤٠ هـ ، بسبب سقوط شعلة من احد خزان الشمع ، ويرجع الفضل الى نائب الملك ، وهو الامير جمال الدين بن يعمر فى الاجتهاد فى اطفاء ذلك الحريق ، قبل ان يستشرى ضرره . (١٤٦)

اما عن السماط اى المأدبة الرسمية التى كانت تقام بمناسبة يوم عاشوراء ، فقد اختلفت عن اسمطة الاعياد الفاطمية التى كان يتفنن فيها فيما كان يقدم من الوان الاطعمة والحلوات ، وقصور السكر وتمائيله . فالسماط المختص بعاشوراء ، وهو « سماط الحزن » على عهد الافضل بن امير الجيوش ، كان يعبى فى غير المكان الجارى به العادة فى الاعياد . كما كانت لا تستخدم فيه طاولات الخشب المدورة ، بل سفر الادم (الجلد) الكبيرة ، على الأرض مباشرة ، دون مرافع النحاس . وكانت اصناف المشهيات جميعا من الاجبان والسلائط والمخللات الموضوعة فى صحون الخزف المعروفة بالزبادى . وجميع الخبز من الشعير دون غيره . اما الاطباق الرئيسية فكانت من العدس الاسود ، العدس المصفى . وفى الختام تقدم صحون غسل النحل ، كطو ، ليس الا (١٤٧) .

(١٤٦) انظر الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٤٢٧ - ٤٢٨ ، ٤٣٠ - ٤٣٩ .

(١٤٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٣١ ، وانظر أيضا ص ٤٩٠ .

وعلى عهد الايوبيين انقلب عاشوراء من يوم حزن الى يوم فرح وسرور ، يوسع فيه الناس على عيالهم ، ويتبسطون في المطاعم ، ويصنعون الحلوات ، ويتخذون الاواني الجديدة ، ويكتحلون ، ويدخلون الحمام ، جريا على عادة اهل الشام التي كان سنها لهم الحجاج في ايام عبد الملك ، نكايه في شيعة على بن ابي طالب - كرم الله وجهه . (١٤٨)

هذا عن المشهد الحسيني بالقاهرة ، اما عن مشهد الامام على بالنجف فقد دخله ابن بطوطة سنة ٧٢٦ هـ ، من الباب الرئيسى المعروف بباب الحضرة ، وهو يؤدي الى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة . وكان الرسم فيها ان لكل وارد عليها ضيافة ثلاثة ايام من الخبز واللحم والتمر في اليوم . ومن المدرسة كان الدخول الى باب القبة حيث الروضة المقدسة . وعلى الباب كان يقف الحجاب والنقباء والطواشي ، وهم على اهبة الاستعداد لارشاد الزائد الى معالم « الحرم » ، وما ينبغى أن تكون عليه « شعائر » الزيارة ، وهو الامر الذى ما زال دارجا حتى ايامنا هذه . وفي ذلك يقول جوال العالم المغربى : « فعندما يصل الزائر يقوم اليه احدهم او جميعهم ، وذلك على قدر الزائر ، فيقفون معه على العتبة ، ويستأذنون له ، ويقولون : عن امركم يا امير المؤمنين ، هذا العبد الضعيف يستأذن على دخوله الروضة العلية ، فان اذنتم له ، والا رجع ، وان لم يكن اهلا لذلك فانتم اهل المكارم والستر ، ثم يأمرونه بتقبيل العتبة ، وهى من الفضة ، وكذلك العضادتان .

ثم يدخل القبة وهى مفروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه ، وبها قناديل الذهب والفضة ، منها الكبار والصغار . وفى وسط القبة مسطبة مربعة مكسوة بالخشب عليها صفائح الذهب المنقوشة المحكمة العمل ، مسمرة بمسامير الفضة ، قد غلبت على الخشب بحيث لا يظهر منه شيء ، وارتفاعها دون القامة ، وفوقها ثلاثة من القبور يزعمون ان احدها قبر آدم (ع) ، والثانى قبر نوح (ع) ، والثالث قبر على (رضه) .

وبين القبور طسوت ذهب وفضة ، فيها ماء الورد والمسك وأنواع الطيب ، يغمس الزائر يده فى ذلك ويدهن به وجهه تبركا . . « وأهل هذه المدينة كلهم رافضية » .

وللروضة كرامات تظهر فى شفاء المقعدين « فمنها ان فى ليلة السابع والعشرين من رجب ، وتسمى عندهم ليلة المحيا ، يؤتى الى تلك لروضة بكل مقعد من العراقيين ، وخراسان وبلاد فارس ، والروم ، فيجتمع منهم الثلاثون والاربعون ، ونحو ذلك . فاذا كان بعد العشاء الاخرة جمعوا فوق الضريح المقدس والناس ينتظرون قيامهم ، وهم ما بين مصل وذاكر ، وتال ، ومشاهد للروضة . فاذا مضى من الليل نصفه او ثلثاه او نحو ذلك قام الجميع اصحاء من غير سوء » - تماما كما يقال عما يحدث فى مدينة لورد بفرنسا .

واذا كان ابن بطوطة لم يحضر تلك الليلة في المشهد العلوى ، فانه رأى بمدرسة الضياف ثلاثة من الرجال احدهم من ارض الروم (الاناضول) ، والثانى من اصبهان ، والثالث من خراسان مقعدون فاستخبرهم عن شأنهم ، فاخبروه انهم لم يدركوا ليلة المحييا ، وانهم ينتظرون اوانها من عام آخر . وهو يضيف الى ذلك « ومن الناس في بلاد العراق وغيرها من يصيبه المرض فينذر للروضة نذرا اذا برىء ومنهم من يمرض رأسه فيصنع رأسا من ذهب أو فضة ، ويأتى به الى الروضة فيجعله النقيب في الخزانة ، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الاعضاء . وخزانة الروضة عظيمة فيها من الاموال ما لا يضبط لكثرتها . (١٤٩)

وهكذا نكون قد تجولنا في معرض الحياة الدينية في عدد من المدن الاسلامية ، وقدمنا صورة من هذه الحياة مما يتعلق بكل اسباب المعاش : من ، المطعم والملبس ، والسكن ، والطهارة ، والصلاة ، والحج ، والمزارات المبجلة ، مما يوضح كيف يتغلغل الدين في كل حركات المسلم وسكناته . فاسم الله على الشفاه ، في كل وقت وحين ، سواء كان الواحد منا صوفيا عابدا او متحررا (زنديقا) : عند الطعام ، والشراب ، والصحو ، والنوم ، الى غيرها . ولما كان المسلم من اهل اليمين ، فهو يتيمن بذلك ، ويطلب البركة في كل ما تقوم به يده اليمنى ، وكل سعى يخطو فيه برجله اليمنى في الفرح وفي الترح سواء .

اما قراءة القرآن فهي بركة كل دار ، ومقر ، والمصحف الشريف ائمن هدية يمكن ان يقدمها انسان لانسان . ولا بأس من الاشارة هنا الى الهدية التى قدمها ابن خلدون الى تيمورلنك عندما التقى به في دمشق سنة ١٤٠٣ / ١٤٠٠ م ، اذ تكونت من : مصحف رائع الحسن في جزء ، وسجادة انيقة ، ونسخة من البردة الشهيرة للبوصيرى في مدح النبى صلى الله عليه وسلم . ولم ينس ابن خلدون - وهو صاحب الدوق لرفيع - « حلاوة مصر الفاخرة » ، فأخذ منها « لفاتح العالم » الثانى اربع علب . (١٥٠)

وكان ان وضع تيمورلنك المصحف على رأسه ، وتناول السجادة فقبلها . اما الحلوى - فبعد ان ذاقها ابن خلدون بصفته المهدي ، كما تقضى بذلك الرسوم - فقد قسمت بين الحاضرين . وهكذا اختلط المقدس بالدنيوى في الهدية - وهذه سمة الحياة الاسلامية المميزة .

(١٤٩) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٠٩ - ١١٠ .

(١٥٠) المقدمة ، تقديم الحق (على عبد الواحد) ، ج ١ ص ١٢٩ .

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

سعيد عبد الفتاح عاشور

احتلت المدينة منذ أقدم العصور مكانة خاصة في التاريخ البشري . فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، إذا بالمدن تمثل مراكز الكثافة السكانية . وتأتي هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر والفئات والطوائف والمواهب والامزجة . . . التي يتألف منها البناء البشري للمدينة ، مما يترك أثره واضحا في الحياة الاجتماعية داخلها . هذا إلى أن المدن عرفت دائما بأنها مراكز المال والنشاط الاقتصادي والتجاري . ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم في الريف والبادية فهي لا تعدو ذلك النوع البسيط المحدود الذي يستهدف سد الحاجات الفردية ، والذي غالبا ما اعتمد في العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

أما المدن فظلت دائما أبدا تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادي تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد أخرى بعيدة ، وتنقل منها وإليها مختلف ألوان البضائع والمتاجر ، ويتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء بالجملة وعلى نطاق واسع . . . فضلا عن أن تجار الريف

والبادية يتجهون اليها للحصول على ما يلزمهم من ألوان البضائع التي يفتقدونها في بيئتهم من ناحية ، ولتصريف الفائض من انتاج أقاليمهم من ناحية أخرى . حتى كبار ملاك الاراضي يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها في المدينة .

ولا شك في أن هذا الرواج الاقتصادي والارتفاع النسبي في مستوى المعيشة يساعدان على ظهور اوضاع حضارية أرقى ، الامر الذى يفرى أهل الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب ايضا في أن المدينة - بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا أن سكان المدن ينعمون عادة بقدر من الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل أن جو المدينة يخلق الحرية . وهنا نشير الى البعض يعتقد أن الحياة في البادية أو الريف أكثر انطلاقا وانفتاحا منها في المدن ، ولكن علينا أن نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية أخرى ، من تحديد لافق الحرية في البادية ، والريف . ولا شك في أن جو الحرية الذى يحظى به أهل المدن يؤثر ويتأثر بعدد المنشآت الاجتماعية التي تتوافر في المدينة والتي لا يوجد نظير لها غالبا خارج أسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعي فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى علينا أن نضع أمامنا عدة اعتبارات : أولها أن الحضارة العربية الاسلامية ، كانت باعتراف الباحثين أعظم حضارة عرفها العالم أجمع فى تلك العصور ، الامر الذى لا بد وأن تنعكس صورته فى المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهذه الحضارة . وثاني هذه الاعتبارات أن الحضارة العربية الاسلامية ، - وإن كانت قد تأثرت فى بعض جوانبها بالحضارات السابقة التي احتكت بها - إلا أنها لم تقف عند حد الاخذ والمحاكاة ، وإنما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وأضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما أكسبها طابعا خاصا فريدا . من ذلك ما انصفت به هذه الحضارة من أمن واستقرار وتسامح وعدالة ، مما أضفى على المجتمع الاسلامي مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والمرونة . أما الاعتبار الثالث فهو أن الاسلام ليس مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدي بالمعنى الضيق للمصطلح ، وإنما هو أسلوب للحياة بكل معانى الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازنا فريدا بين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية ، وبين نزعة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشطة من ناحية أخرى . وساعد على ذلك أن الاسلام نفسه لا تزمت فيه ، ولا انفلاق داخل اطاره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بالأى ينسى نصيبه من الدنيا بشرط أن يحصر متعته فى حدود ما أحله الله له ، وبأن يراعى ويعتدل ولا يسرف فى تلك المتعة ، حيث أن الله سبحانه وتعالى لا يحب المسرفين .

وجدير بالذكر أنه فى الوقت الذى ارتقت الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى رقا فريدا ، شهدت المدينة الاوربية فى العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلك

(١) لا داعى للدخول هنا فى المتاهات التى يحلو للبعض الخوض فيها للتفرقة بين الحضارة والمدينة . فمهما يقال من أن الحضارة أوسع أفقا من المدينة فإن الاشتقاق لكل من الكلمتين فى اللغة العربية أو اللغات الاوربية يشير الى تقارب المعنى ان لم يكن تطابقه .

بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما أخذ الغرب الاوربي يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشري ينتقل من المدن الى الضياع والحصون الاقطاعي ، بحيث لم تبق للمدينة سوى أهميتها الدينية بوصفها مركزا لكرسى أسقفى يشرف على ما حوله من أبرشيات وقساوسة في القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسي . . . في ذلك الوقت نجد العالم من المحيط الاطلسي والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعدد من المدن المزدهرة التي تنبض بحياة نشطة في الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير في أى ركن آخر من اركان العالم . ويكفى مثلا على ذلك ما يقوله أحد الباحثين الاوربيين من أن مدينة قرطبة في ظل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عن مائتى الف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان أهلها يستطيعون السير في طرقاتها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح العامة ، في الوقت الذي ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون أقرب ما تكون الى قرية صغيرة لا يوجد في طرقاتها مصباح واحد عام يضىء ليلا . (٣)

وثمة ملحوظة أخرى لها أهميتها ، هي أن هذا التباين الواضح بين أحوال المدن الإسلامية والمدن الأوربية في العصور الوسطى ، انعكست صورته في كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية في غرب أوربا طوال العصور الوسطى ، إلا أن تكون بعض المراثيات التي دونت في صدر تلك العصور عن روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليه أيام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها في يد الجرمان البرابرة ، أو تكون بعض الكتابات التي ألقت في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة تمجيذا للمدن المستقلة - التي عرفت باسم القومونات - والتي ظهرت في شكل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة في ايطاليا وحوض الراين .

أما في دولة الاسلام ، فإن كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع في عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة أو أخرى . ولم يقتصر الأمر على العناية بالمدن المقدسة - وخاصة مكة والمدينة - وإنما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الإسلامية . وهكذا تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربل لابن المستوفى ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزي والسيوطي وابن تعزى بردى وغيرهم . ومهما تباينت المحاور التي دارت حولها تواريخ المدن السابقة - وسواء اتخذت التراجم أو الخطط أو الحوليات محاور لها - فإنها جميعا تحوى قدرا من المعلومات الدسمة عن الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية . . . مما لانظير له في أى ركن آخر من اركان العالم في العصور الوسطى .

ولا شك في أن الطابع العام للمدينة الإسلامية ساعد الى حد كبير على تكييف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك أنها اتصفت في العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دروبها وطرقاتها ، واكتظاظها

(٢) انظر للباحث كتاب : حضارة ونظم أوربا في العصور الوسطى - باب المدن والتجارة .

Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2-p. 29.

(٣)

بالسكان . . وهى الصفات التى تبدو فى كتب الخطط من ناحية وفى أوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم فى الأحياء الأثرية القديمة المتبقية من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . أما الرحالة الأجانب فى أواخر العصور الوسطى فقد أجمعوا على أن المدن الإسلامية التى شاهدها فاقت فى مساحتها وكثرة سكانها أضعاف ما هو معروف عن أية مدينة أوربية معاصرة . من ذلك ما قاله جيهان تنود من أن القاهرة تبلغ ثلاثة أمثال باريس ، فى حين قال برنارد دى بريد نباح أن كافة سكان إيطاليا لا يباهون فى الكثرة عدداً سكان القاهرة وحدها (٤)

ومع ضيق طرق المدينة فإن الضجيج لم ينقطع منها لاكتظاظها بالناس وبالباعة الجائلين ، وأصحاب الحرف الصغيرة كالحلاقين (٥) . يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التى يركبها عليا القوم ، والجمال التى تحمل قرب الماء ، ويعطوف بها السقاؤون على المنازل والأسواق لأمادها بما تحتاج اليه من ماء . وقد قدر البلوى المغربى هذه الجمال فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى بمائتى ألف جمل (٦) . أما الحمير فبلغت عدداً كبيراً لأنها قامت بدور سيارات الاجرة فى عصرنا ، فعنى أصحابها برشمها وتطعيمها حتى يستأجرها الناس فى قضاء حاجاتهم وسفرياتهم نظراً لسرعتها ووداعتها (٧) . وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - بثلاثين ألف مكارى (٨) . وربما أدى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من مارة ودواب من ناحية أخرى الى أن شدد الاحتساب على أصحاب الدواب بأن « يشدوا فى أعناق دوابهم الاجراس وصفاقات الحديد والنحاس ليعلو جلبة الدابة اذا عبرت فى السوق ، فينحدر منها الضيرير والانسان الغافل والصبيان » (٩)

وقد قسمت المدينة الإسلامية الى أقسام وحدتها الشارع أو الدرب أو النهج . وكان فى بعض هذه الشوارع - فى المدن الكبرى - خمسة عشر ألف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان . وفى الليل تضاء هذه الشوارع بالمصابيح وتعلق أبوابها ، وتشدد الحراسة عليها ، فترتب لها جماعة من الطواف لكشف الأزقة وغلق الدروب ، وتفقد أصحاب الارباع وتأديب المخالفين . ومن سار فى الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) .

وكما كان لكل شارع أو درب بابان يفلقان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ،

Carre : Voyageurs et ecrivains Francais en Egypte, p. 4 & Clerget : Le Caire Tome 1, pp. 152-153 (٤)

Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (B.S.R.G. d'Egypte) Tome 23; p. 144. (٥)

(٦) رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥ .

(٧) المرجع السابق

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٧ .

(٩) ابن الاخوة : معالم القرية فى احكام الحسبة ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ (طبعة كمبودج ١٩٣٧)

(١٠) المقرئى : كتاب السلوك ج ٣ ص ١٩

كذلك كان للمدن الإسلامية الكبرى - وخاصة العواصم والثغور - وأسوار، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخمة مرتفع، يحميها من هجمات الأعداء والعربان وغيرهم، وبه عدة أبواب، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه إليها، وتؤدي منها وإليها، مثل: باب البصرة، وباب الكوفة، وباب خراسان، وباب الشام، من أبواب بغداد (١١). وربما سميت هذه الأبواب بأسماء المناسبات التي ترتبط بها - أو غير ذلك من التسميات - مثل باب زويلة (١٢)، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد، وكلها من أبواب القاهرة (١٣). وقرب أسوار المدينة وأبوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والأسواق والباعة الجائلون، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات المغادرين للمدينة والوافدين عليها. هذا في حين أقيمت القرافات لدفن الموتى خارج الأسوار، وعمرت هذه القرافات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت، واكتظت بالناس وخاصة في المواسم (١٤).

واعتنى حكام المسلمين بتجميل مدنها وخاصة الحواضر والعواصم - فأمرؤا بكنس الشوارع والطرق ورشها بالمياه، وطلب من أرباب الحوانيت أن يضعوا عند أبواب حوانيتهم أزياء مملوءة بالماء لتسهيل إطفاء ما يقع من الحريق، وقام عمال متخصصون بنزح أسربة البيوت والحمامات وخزاناتها وتنظيفها (١٥). كذلك حرصوا على إخراج البرصاء والمجدومين من المدن، وأندروا من يظل منهم داخل أسوارها بالقتل (١٦). هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب، لأنها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧).

ولم تكن الأسواق العديدة المتباينة في تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب، بل كانت أيضا مراكز اجتماعية من الطراز الأول، إذ اتصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة، وأمام كل حانوت مكان يشبه المصطبة يجلس عليه التاجر ومن يتردد عليه من العملاء والأصدقاء للمساومة أو للحديث، وعندئذ كان يتم تبادل الأحاديث والحكايات والنوادر. ومن المألوف في مصادر تلك العصور أن نقرأ عبارة: (وحدث أننى كنت جالسا ببعض الحوانيت ...) (١٨)، أو عبارة (.... وحكى ذلك لأصحابه في دكانه ...) (١٩)، أو عبارة (.... وكان يوما في حانوته فحكى له

-
- (١١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٤ - ٧٥
 (١٢) نسبة إلى قبيلة زويلة، وهي من قبائل المغرب التي اعتمد عليها الفاطميون.
 (١٣) المقرئى: المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٢٧٣، على باشا مبارك: الخطط التوفيقية ج ١ ص ٨١.
 (١٤) ابن الزيات: الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة في القرافتين الصغرى والكبرى، خليل بن شاهين: زبدة كشف الممالك ص ٢٧، السيوطي: حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢١٧.
 (١٥) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة في محاسن مصر والقاهرة، ج ٩، ص ٤٨.
 (١٦) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٤ هـ، العيني: عقد الجمان سنة ٦٦٤ هـ.
 (١٧) ابن حجر: انباء الفرج ج ١ ص ١٢٥، المقرئى: السلوك ج ٣ ص ٢٥٣، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣١٧.
 (١٨) السخاوى: التبر المسبوك، ص ١٧٤.
 (١٩) انظر سيرة الظاهر بيبرس.

... (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر أهمية الاسواق والحوانيت فى ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

أما عن البناء الاجتماعى للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ، فان اكتظاظها بالسكان وبالمرافق من جهة ، وبألوان النشاط البشرى من جهة أخرى ، جعل المدينة الاسلامية تجمع بين أسوارها فئات متباينة من الناس ، يشكلون طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة فى البناء الاجتماعى للمدينة .

وقبل أن نتكلم عن أولى هذه الطبقات -وهي طبقة الحكام - يصح أن نشير الى أنه مع بداية العصر الاموى أخذت الحياة فى المدينة الاسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الاولى ، وهي البساطة التي اتصفت بها حياة المسلمين -حكما ومحكومين - فى المدينة ومكة ، وأخذت تتأثر فى بعض جوانبها بالطابع الرومانى الفارسي . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى بلاط الامويين بدمشق ، إذ أخذت مسحة من الترف تعلو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وإنما أمعن بعضهم فى التمتع واللهو . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى أنه كان يلبس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلجل ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم على خدمته ، كما يقال ان هشام بن عبد الملك كان أول من أقام حلبات السباق ، وقد اشترك فى السباق فى عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الامراء . وكانت الامرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن فى السباق . اما الوليد الثانى فقد كلف بالفناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل « وحبها وجمعها واقامة الجلبة » وصحب هذا وذاك تشبه الحكام من الخلفاء والامراء بالروم ، فصارت لهم فى دمشق القصور الفاخرة التي ازانت جدرانها بالفسيفساء واعمدتها بالرخام والذهب (٢٢) .

وازدادت مسحة الترف والتمتع عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة الخلافة العباسية ، إذ ترك الفرس ثم الترك أثرا واضحا فى المجتمع بوجه عام وفى حياة القصور بوجه خاص . ذلك أن كثيرا من الخلفاء العباسيين اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية والثروة الواسعة التي راوا أنفسهم غارقين فيها من ناحية أخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأثيثها بفاخر الاثاث والرياش . ثم حذا الوزراء والامراء والقادة وكبار رجال الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية فى العصر العباسي . حقيقة اننا نسمع عن بعض الخلفاء العباسيين - مثل المهتدى والمتقى - ميلهم الى حياة البساطة ونزعهم نحو التدين والخير ، ولكن الغالبية نزعوا الى حياة الترف ، حتى غدت قصور الخلفاء العباسيين فى بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذى امتزجت فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال ان الخليفة المتوكل وحده بنى فى سامراء سعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصيل الماء الى

(٢٠) القرينى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ ، السخاوى : الدليل على رفع الامر ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢١) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩

(٢٢) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ص ١٧٩٠

(٢٣) المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠

قصوره وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي أقامها لنفسه في سامراء ، ويقول (علمت الآن أنى ملك) . وفي داخل هذه القصور عاش الحكام عيشة تتصف بالبذخ والترف ، فارتدوا الملابس الفاخرة المصنوعة من الأقمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت النساء داخل هذه القصور في اختيار أزيائها الثمينة ذات الألوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدر والياقوت والاحجار الكريمة ، مع التزين بالقلائد والاكاليل والتيجان والمناطق والخلخل الثمينة . واستوت في ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والامراء والقادة . من ذلك ما نجده في المصادر من أوصاف لقصر معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان في البصرة . (٢٤)

ويعطينا في هذا البحث بصفة خاصة ما تصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الامر الذي ظهر في الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر في مختلف المناسبات ، وفيها كانت تمتد صواني من الذهب الخالص مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزناجيل مملوءة بدراهم ودنانير يصبونها بين أيدي المدعوين ، وهم يصيحون (ان أمير المؤمنين يقول لكم : ليأخذ من شاء ما شاء) . على أن أهم ما تميزت به حياة القصور في بغداد العصر العباسي المتعددة الأنواع ، وأشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصاص ومجالس الوعاظ (٢٥) . ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبتة وجوه الخاص المميز . واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل ابراهيم الموصلي واسحق ومخارق وزمام الزامر ومنصور زلزل وعريب ، فضلا عن الجوارى اللاتي اشتهرن بالعزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجيه - جارية عبد الله بن طاهر - وعبيدة الطنبورية . (٢٦) هذا مع ملاحظة ان أفراد الطبقة الحاكمة - من وزراء وأمراء ونحوهم - كانوا يحرصون عادة منذ بناء قصورهم على إقامة أماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) . وربما اقيم الحفل في الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات الى بيوتهن لحياء حفلات غنائية . وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقترب بالشراب ، وان كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الاموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وأنواعه وخصائص كل نوع والندماء . . . وغير ذلك .

ولم يكن خلفاء بني أمية بالاندلس أقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) . أما مصر فقد أمعن حكامها في حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر

(٢٤) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤

(٢٥) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٦٧ .

(٢٦) الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ص ٣٧ - ٣٨ ، المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ الاصفهاني : كتاب الاغانى ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٣٥٦ - ٣٥٨

(٢٧) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٨٧

(٢٨) المقرئ : نفح الطيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ - ٧٥٤

ويؤسس مدينة جديدة - هي العسكر - لتكون عاصمة له ، حتى أقام فيها قصرا كبيرا تعددت أوصافه في المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه إياه أحمد بن طولون ليمعن في حياة الترف ، فأنشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر وحمل اليه كل صنف من الشجر المطعم وأنواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسا النخيل نحاسا مذهبا حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجسام النخيل مزاريب الرصاص وأجرى فيها الماء المدبر . . . » (٢٩) وبعد أن يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصالحة التي عنى خمارويه بتربيتها في ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي أقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لان حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملأها بالزئبق ، لانه شكأ الى طبيبه من الاروق ، فأشار عليه بأن ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزئبق ليهتز في رفق ونعومة « وكانت هذه البركة من أعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها في الليالي القمر منظر عجيب ، اذ تألف نور القمر بنور الزئبق . . . » (٣٠) وناهينا عن جهاز قطر الندى - ابنة خماروية - التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة في المصادر المعاصرة ، تعطى صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية في المدن الاسلامية ما بين مصر والعراق .

ولم تلبث أن غدت القاهرة - بعد أن أسسها الفاطميون في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، اذ أسرف الحلفاء الجدد في بناء القصور فيها ، وتأثيها بالسستور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان أحد هذه القصور (بأنه) لا يوجد شبيه له في الشرق ولا في الغرب (٣١) . وفي داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بلذخ وترف ، سهد عليها الملابس الفاخرة التي كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا في دار الكسوة . هذا فضلا عن الاسمطة الفاخرة التي تمتد في كل مناسبة ، والتي أفاض المؤرخون في وصفها ، وما كانت تحويه من لذيذ الطعام والشراب . وقد حكى المقريزي ان الخليفة المعز أنجب بنتين ، احدهما رشيدة التي تركت ثروة منها مليون وسبعمائة ألف دينار من الذهب ، في حين تركت اختها عبدة عديدا من خزائن الحلى وصناديق الجواهر والثياب الفاخرة . اما ست الملك - ابنة الخليفة العزيز الفاطمي وأخت الخليفة الحاكم - فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات مليئة بالمسك ، وقدر كبير من الاحجار الكريمة (٣٣) .

واذا كانت الظروف التي احاطت بالبلاد والعباد في عصر الحروب الصليبية قد فرضت على الحكام من بنى أيوب قدرا من التقشف وعدم الاسراف ، فان سيطرة المماليك على الشريان

(٢٩) ابو الحسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣٠) المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦

(٣١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٥٢

(٣٢) المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١١

(٣٣) المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ - ٤٨٥

الرئيسي للتجارة بين الشرق والغرب أمدهم بثروة طائلة ظهر أثرها في حياتهم الخاصة والعامة ، وأسهمت في تشكيل الحياة الاجتماعية في المدن التي عاشوا فيها . ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت به القصور السلطانية في عصر المماليك من أثاث ورياش وناפורات وصنابير للمياه الباردة أو الساخنة - حسب الحاجة - بل لقد بلغ الترف بهم أنهم نظموا طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمسال الرفاهية والابهة » (٣٤) . وقد أمعن سلاطين المماليك في لبس الفاخر من الثياب ، وأبدلوا ملابسهم ثلاث مرات في اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى بعض الرحالة الغربيين الذين زاروا مصر في ذلك العصر ان الرداء الذي يخلعه السلطان لا يرتديه مرة ثانية مطلقا ، وإنما توضع الملابس المخلوعة في مكان خاص حتى ينعم بها على أمرائه وخاصته . (٣٥) وبالإضافة إلى ولع المماليك بالصيد والرياضة ، فإن كثيرا من سلاطينهم وأمرائهم شغف بالموسيقى والفناء ، حتى جرت العادة زمن أبي المحاسن ان يكون لكل سلطان أو ملك جوقة في قصره (٣٦) .

وهكذا يتضح من هذه العجالة ان الطبقة الحاكمة كان لها دور نشيط في الحياة الاجتماعية التي حفلت بها المدن الإسلامية في العصور الوسطى . ولا يخفى عنا أن هذا النشاط الذي بدأ في صورة كبيرة في العواصم والمدن الكبرى امتد في صورة أو أخرى إلى المدن الإقليمية - كصنعاء وحلب والإسكندرية وفاس وغرناطة - حيث انتشر عدد من الأمراء وكبار الموظفين ، وهؤلاء كانوا في حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاء والسلاطين وكبار الأمراء في العواصم .

فإذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وأمراء ووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الإسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمين ومتعلمين . ولا يخفى عنا أن العصور الوسطى هي عصور الإيمان ، بمعنى أنها اتسمت بمسحة دينية واضحة ، جعلت للفكر الديني وأهله مكانة ممتازة في قلوب الخاصة والعامة . ولذا نجد جماعة العلماء ورجال الدين - وهم الذين أطلق عليهم في بعض البلاد والمصادر اسم المعممين أو أهل العمامة - (٣٧) يحظون بمكانة مرموقة في المدينة الإسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان احساس الحكام دائما بأنهم في حاجة إلى دعامة يستندون إليها في حكمهم ويستعينون بها في ارضاء الشعب ، كفيلا بحرصهم على استرضاء رجال الدين بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة في النفوس . وهكذا عاش العلماء في المدينة الإسلامية ، في سعة من العيش ، معززين

(٢٤) الفلشندي : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٢٩٥

Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (Bulletin (٣٥)
de S.R.G. d' Egypte-Tome 23)

(٣٦) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ١٧٨

(٣٧) ابن حجر ، انباء الفرج ٢ ص ٢٧٧ ب (مخطوط) ، تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ٢٣٧ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٠٥ .

مكرميين ، فسمح لهم بركوب الخيل المظهمة ، أسوة بالامراء وكبار رجال الدولة ، وأضيف عليهم القاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والذي انتهت اليه رياسة العلم . . (٣٨) ولعل أقوى دليل على احساس الناس بمكانة العلماء أنهم صاروا يقصدونهم لقضاء حوائجهم ويتوسلون بهم للشفاعة لهم عند أهل الدولة . (٣٩)

أما الشواهد على ما تمتع به العلماء فى المدينة الاسلامية ، بقدر من البساطة وسعة العيش ، فعديدة . من ذلك ما اشتهر به بعضهم من أنه « كثير التأنق فى مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغف بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتى اشتمل اصطبله على كثير من الخيل والنعام والغزلان . (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت فى أحسن قالب وأبهج زى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفيسة والاولاني الثمينة ما يصعب تقديره . (٤٣)

أما المصدر الرئيسي لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء فى المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، فكانت الاوقاف والاحباش التي أوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقوات ، أو على الاشخاص انفسهم فيتوارثون المرتبات ابنا عن اب (٤٤) . وبالإضافة الى هذه الاوقاف ، لم تضمن الدولة فى تلك العصور فى منح العلماء ذوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الارزاق العينية ، فكانت لهم انصبة شهرية من الغلة ويوميه من اللحم والتوابل والخبز والطيخ . هذا عدا السكر والشمع والزيت والكسوة والاضحية فى كل سنة ، مع زيادة تعيين الحاوى والسكر فى شهر رمضان . (٤٥)

وبعد ذلك تاتى طبقة تالفة لها أهميتها فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى ، هى طبقة التجار . وهنا ينبغي ان نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا أرستقراطية المال ، واختصوا غالبا بالتعامل فى السلع الثمينة ، كأنواع الرقيق والمجوهرات ، ونحوها . . . وهذا الفريق ارتبط بقصور الخلافة والسلطين والامراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا . . . ، وفئة صفار التجار والباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بعامية الشعب . وفى جميع الحالات ، فانه يبدو من القصص

Ibrahim Salama : L'Enseignement Islamique, p. 26

(٣٨)

(٣٩) السخاوى : تحفة الاحباب ، ص ٢٩

(٤٠) ابن حجر : دلع الاصر ورقة ١٢٥ ب (مخطوط)

(٤١) ابن قاضى شعبة : الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ١ ورقة ٦٦ (مخطوط)

(٤٢) المقرئى : المواعظ والاعتبار ج ٣ ص ١٢٣ (الطبعة الاهلية)

(٤٣) ابن قاضى شعبة : المصدر السابق (نفس الجزء والصفحة) .

(٤٤) المقرئى : المواعظ والاعتبار ج ٣ ص ٣٦٤ (الطبعة الاهلية) .

(٤٥) المصدر نفسه .

الشعبي المعاصر - كقصص ألف ليلة وليلة - كيف عاش التجار في المدينة الإسلامية في يسر ورخاء .
(٤٦) وكان يحدث في تلك العصور - إذا أرادوا مدح شخص أن يصفوه بأنه من «بيت تجارة ووجاهة»
(٤٧) . كذلك يحكى عن بعض تجار القاهرة في عصر سلاطين المماليك أنه بنى دارا ، فصرف عليها
خمسين ألف دينار وزين قاعاتها وأروقته بالرخام المثلث وزخرفها بمختلف النقوش والزخارف
(٤٨) .

ومع اتساع المدينة الإسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومرافقها ، اكتظت بعدد كبير من
الصناع وأصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلك المجتمع . وقد جرى الوضع في تلك العصور أن
تكون لأهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحدد عددهم ، ومعاملاتهم فيما بينهم وبين بعض ، وفيما
بينهم وبين الجمهور ، كما يكون يكون لهم رئيس أو شيخ يرأسهم ويفض مشاكلهم ويرجعون اليه في
كل ما يهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة . ولما كان دخول أى فرد جديد في حرفة من
الحرف من شأنه أن ينافس أصحابها الأصليين ، فانهم كانوا لا يمرنون احدا على طرق صناعتهم الا أن
يكون اتى ليحل محل احدهم ، وفي هذه الحالة يقبل بشروط خاصة . (٤٩)

كذلك اكتظت المدن الإسلامية في العصور الوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة
والسقائين والمكاريين والمعدمين وأشباه المعدمين ، وهؤلاء أطلق عليهم اسم العامة أو العوام . ولا شك
في أن هناك نسبة من هؤلاء انحرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسؤ الخلق ، وصاروا مصدر
فساد واضطراب في المجتمع . ومن هذا الفريق ظهرت في مدن العراق جماعة العيارين والشار
الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ، والذين زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح
يخضع لرئاسة موحدة تراعى أمورهم . (٥٠) وسرعان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على
نفوس الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدرا للقلق والفوضى وعدم الاستقرار . أما في
مدن مصر فقد أطلق على هؤلاء المنحرفين والدهماء أسماء عديدة نصادفها في المصادر المعاصرة ، مثل
البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها . (٥١) وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش
بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة وجوه ودعارة » . (٥٢)

ومع ذلك فقد دأب الحكام - من خلفاء وسلاطين - في الدول الإسلامية ، في العصور
الوسطى على مديد العون - بقدر ما سمحت به الظروف - الى الفقراء والمحتاجين في المدن ،

(٤٦) ألف ليلة وليلة - قصة مريم الزنارية .

(٤٧) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٠ ص ١٤ ، ترجمة محمد بن محمد الفارسكورى .

(٤٨) ذيل الاعلام بتاريخ أهل الاسلام ، ج ٤ ص ٣٣ ب (مخطوط) .

(٤٩) سهر القلماوى : ألف ليلة وليلة ، ص ٢٣٢

(٥٠) ابن الاثير : الكامل في التاريخ - حوادث سنة ٤١٧ هـ . ويقول نفس المؤرخ في حوادث سنة ٤٢٦ هـ « وعظم أمر
العيارين ، وصاروا يأخذون الاموال لبلا ونهارا ، ولا مانع لهم ... والسلطان عاجز عن قهرهم » .

(٥١) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ابن دقماق : الجواهر الثمين ص ٣٨ ، ابن اياس : بدائع
الزهور ج ٣ ص ٩٣ ، السخاوى : التبر المسببولص ١٤٦ .

(٥٢) ابن بطوطة : تحفة النظار ، ج ٢ ص ٨٥ (طبعة باريس)

وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة في أوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعهم من التسول او الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر في مجموعها عن المجتمع الاسلامي في المدينة ، فان علينا ان نذكر وجود اقلية لها اهميتها في بناء المجتمع المدني ، وتفاوتت في عددها ونوعيتها من مدينة الى أخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم او مصر من الامصار . وفي جميع الحالات فانه من الثابت أن تسامح الاسلام ساعد على اضعاف جو اجتماعي خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين أهل المدينة على اختلاف طوائفهم ومللهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر او كتاب المواعظ والاعتبار للمقرئى ، يسترعى نظرة ذلك العدد الكبير من الكنائس والاديرة والهيكل الخاصة بأهل الكتاب في دمشق والقاهرة ، والتي سمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشرة طقوسهم فيها . ومن ثانيا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التي تمتع بها النصارى واليهود في المدن الاسلامية ، في ممارسة كافة ألوان النشاط الاقتصادي وغير الاقتصادي ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا رقى المناصب في الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك في عاصمة الدولة ، ولليهود رئيس او حاخام ، يشرف كل منهما على ابناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائي وديني كبير عليهم ، فضلا عن أنه يحظى باحترام الدولة ويخلع عليه عند توليه منصبه . (٥٥)

ويصف ابن الاخوة - في القرن الثامن الهجرى - حال أهل الذمة في المدينة الاسلامية ، فيقول أن دورهم صارت تعلق على دور المسلمين ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالنعوت التي كانت للخلفاء ويكونون بكنائهم ، فمن نعوتهم : الرشيد وأبو الحسن ، وأبو الفضل ، كما « ركبوا مركوب المسلمين ولبسوا أحسن ملبوسهم » (٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع أهل الذمة في المغرب والاندلس (٥٧) . ثم ان المسلمين - رجالا ونساء حتى مشايخ الصوفية - اطمأنوا الى اطبائ اليهود والنصارى وتركوهم يتولون علاجهم . . . (٥٨) .

وقد أدى كل ذلك الى كثير من التقارب بين عناصر السكان في المدينة الاسلامية ، مما أضفى عليها جوا اجتماعيا أكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور البعض . وحسبنا ما نصادفه في

(٥٣) العيني : السيف المهند في سيرة الملك المؤيد ص ١٩٨ ، ابن حجر : انباء الفجر ج ١ ص ٧٩٨ ، المقرئى : السلوك ج ٣ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، اغالة الامة بكشف الغمة ص ٣٥

(٥٤) رحلة نسابين التيطلى ص ٣٧ - ٣٨ ، ١٣٧ ، ابن خرداذبة : المسالك والممالك ص ١٥٣ . السيوطي : حسن الحضارة ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧ ، أبو الفدا : المختصر : ج ٢ ص ١٣٨ ، ابن الاثير : الكامل ج ٩ ص ٨١ - ٨٢ .

(٥٥) منظر الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى (ترجمة ع . أبو ريدة) ص ٥٨ - ٥٩

(٥٦) ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ٤٢ - ٤٣

(٥٧) الادريسي : صفة المغرب ، ص ٢٠٥

(٥٨) الشعرائى : ذيل لواقح الانوار ، ص ٣٦٩ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٢٨٠

المصادر من أن المسلمين وأهل الذمة في المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهاني ، ويتهادون بالحلوى في أعياد كل طائفة . ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تعرض أهل الذمة فيها لنوع من الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لأن هذه الفترات كانت قصيرة ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال عن روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام للعلاقات بين المسلمين وأهل الذمة داخل المدينة الواحدة (٥٩) .

هذا عن البناء الاجتماعي للمدينة الإسلامية في العصور الوسطى . ولا شك في أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها في المستوى ، مع كثرة السكان واختلاف ميولهم ومشاربهم كل ذلك جعل المدينة الإسلامية ، تحفل بالنشاط والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم ووقتهم . فبالإضافة إلى العمل والإنتاج في ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف المتنوعة ، شهدت المدن الإسلامية ، نشاطا منقطع النظير في الحيانين الدينية والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي كانت تعقد في الجوامع ، ثم في المدارس والخانقاوات وغيرها . (٦٠) كذلك دأب المعلمون والمتعلمون على الانتقال من مدينة إلى أخرى حيث يجتمعون بشيوخهم وأخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون . (٦١) وكثيرا ما كانت المدينة تشهد حفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة إنشاء مدرسة جديدة أو الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، أو ختم البخارى . . . فيجتمع أهل العلم والدين - من مدرسين وقضاة وفقهاء - فضلا عن الأعيان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخور » ، ويمضي الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش في مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية أخرى . (٦٢) هذا في حين حظيت مجالس القصص والوعاظ بقبول نسبة كبيرة من أهالي بعض المدن ، فانتشر القصص والوعاظ في الأسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، أو يثيئون مواعظهم - التي رغم ما احتوته أحيانا من مبالغات وانحرافات - فانها كانت تمثل لونا من ألوان النشاط النفسي والفكري - على المستويين العام والخاص ، في المدينة الإسلامية (٦٣) .

والحق أن الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية ، اتسمت بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس . ومن هذه الوسائل الخروج إلى المنتزهات والحدائق ، مثل الفوطة بالنسبة

(٥٩) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٩ ، ٣٣٧ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٢٥ ، العيني : عقد الجمان حوادث سنة ٦٦٩ هـ (مخطوط)

(٦٠) ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٨٥ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ٤٧٥

(٦١) الدمشقي : ذيل تذكرة الحفاظ ، ص ٣٤ ، العيديدوسى : النور السافر ص ١٦ - ١٧

(٦٢) السخاوى : التبر المسبوك ص ٢١٦ ، الذيل على رفع الاصر ص ٨٣ - ٨٤ ، المقرئى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ - ٨٦٠

(٦٣) المقرئى : المواعظ ج ٢ ص ٢٥٣ (طبعة بولاق) ، السيوطي : الاشياء والنظائر

لدمشق ، وشاطيء النيل والبرك بالنسبة للقاهرة . (٦٤) وقد اشار ابن عساكر الدمشقى الى « منتزهات دمشق » ، كما اشار ابن دقماق الى ان جزيرة الروضة غدت « فرجا ومنتزهات » (٦٥) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بانها « مكان النزهة والتفرج » (٦٦) . وفى مثل هذه المنتزهات اعتاد ان يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة أو حجاب ، ويتبعهم عدد كبير من الباعة . (٦٧)

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الاسلامية الفناء والموسيقى ، اذ لم يقتصر امرهما على المجالس التي كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام - كما سبق أن اشرنا - وإنما شغف بهما الناس جميعا على اختلاف فئاتهم . وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المغاني » (٦٨) . وحكى عن أحد الفقهاء أنه سمع بمغنية شهيرة تغني فى مكان ما ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها ، فلما عرف شيخه سبب غيابه قال له عند عودته « أمرها عندى خفيف » (٦٩) لذلك لم يقتصر الامر على كثرة أسماء المفاين والمفنيات التي ترددت فى المصادر المعاصرة ، وإنما نستطيع أن ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ فى المجتمع ، عند الحكام والمحكومين سواء . (٧٠) وقد وصفت إحدى المفنيات فى القرن التاسع الهجرى بأنها كانت ذات حظوة كبيرة عند أهل الدولة (٧١) . بل أن مؤرخا شهيرا مثل ابن الاثير يحرص على أن يذكر فى ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على الصعيد الاسلامى بأكمله . إذا به فى ختام حوادث سنة اثنتين وأربعين وثلاثمائة للهجرة ينتقى أربعاً من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مانصه « وفيها - فى ذى القعدة - ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدة الحمدونية ، عن اثنتين وتسعين سنة (٧٢) . أما الآلات الموسيقية التي استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها الطبول والزمور والكمنجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرق والنقارات » . (٧٣)

(٦٤) وقد اشتهرت من هذه البركة بركة الجبس وبركة الرطلى وغيرهما - انظر القريزى : المواعظ ج ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها (الطبعة الاهلية)

(٦٥) ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٠

(٦٦) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠

(٦٧) ابن اياس : بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ

(٦٨) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٣٦

(٦٩) الادفودى : الطالع السعيد ، ص ٣٢٦

(٧٠) انظر كتاب الاغانى لآبى الفرج الاصفهاني ج ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ . وكذلك ابو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ج ٢ ص ١٨٣

(٧١) السخاوى : الفصول اللامع ج ١٢ ص ٣٣ ، ترجمة خديجة الرحابية

(٧٢) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٣٤٢ هـ

(٧٣) سيرة الظاهر بيبرس ج ٤٩ ص ٨ .

ومن وسائل التسلية التي شاعت في كثير من مدن العالم الإسلامي - وخاصة مصر - في أواخر العصور الوسطى ، خيال الظل . وفيه كانت تعرض تمثيلات في شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى ، وتوضع خلف ستارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الأخرى . بتلك العرائس ثقوب ومفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعضا في يده حسب الحوار الدائر في القصة .

ويبدو أن خيال الظل غدا في وقت من الاوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الأيوبي شغوفاً - وقت فراغه وراحته بحضور تمثيلات خيال الظل ومعه وزيره القاضي الفاضل . (٧٤) وعرف عن بعض سلاطين المماليك - مثل قانصوة الغوري - خروجهم الى المنتزهات ومعهم خيال الظل وجوق المغاني لتسليةهم . (٧٥) وبعد أن فتح السلطان العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة - في القاهرة - حيث أحضروا له خيال الظل « فانشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المخايل بشمانين دينارا ، وخلق عليه قفطانا مذهبا ، وقال له : اذا سافرت الى اسطنبول امض معنا ، حتى يتفرج ابني على ذلك !! » (٧٦)

كذلك تلهى الناس في المدن الإسلامية ، أحيانا بعده ألعاب اتخذت طابع المقامرة ، مثل تطير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمنافرة بالدبوك ، فiraهن الشخص على هذا الطير أو ذاك الكبش أو الديك ، فاذا فاز كسب الرهان (٧٧) . ويدخل في هذا النوع من الألعاب أيضا المعالجة - أي رفع الاثقال - ، والثقافة - من الثقافة وهو الخصام والجلاد والطعان بالرمح - ، والملاكمة والمسابكة . . . وكانت هذه الألعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان . (٧٨) هذا كله عدا ألعاب البهلوانات والحواة التي تسلى بها الناس في المدن ، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقردة الذين يلعبون بالقردة . (٧٩)

واعتادت المدن الإسلامية أن تشهد كثيرا من الاحتفالات والاعياد ، منها الدينية التي يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية أو شبه القومية التي يحتفل بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها العائلية . ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، والاحتفال بأعياء شهر رمضان الكريم ، والاحتفال بعيدى الفطر والأضحى ، وخروج موكب الحج . (٨٠) وفي هذه الاحتفالات كان الناس يقيمون التزيينات ويكثرون من الأضواء ، ويعملون اللوائيم ،

Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - p.p. 31-34

(٧٤)

(٧٥) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٧

(٧٦) المصدر السابق ج ٢ ص ١٢٥

(٧٧) المقرئى : السلوك ج ٢ ص ٧٥٤ ، ابو الحسن : النجوم ج ٥ ص ٤١

(٧٨) المقرئى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٥٥ (بولاق) ، السلوك ج ٢ ص ٦٤٢ ، ٧٥٤

(٧٩) سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٩ ص ٤١

(٨٠) الماوردى : الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ - ١٠٥

ويتصدقون بأنواع الصدقات . أما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام ، فكانوا يببالغون فى التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء والمحتاجين . هذا فى حين يستعد الجميع للأعياد بالملابس الجديدة ، واعداد الكعك والحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع كثير الى المنتزهات . (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالموكب الحافلة التى شهدتها المدن الاسلامية - مثل مواكب العيدين - وموكب الحج - وفيها كان يخرج الخليفة او السلطان فى حفل كبير فى أبهى صورة ، وسط تهليل الناس وزغردة النساء ودعاء الرجال . (٨٢)

وهناك نوع آخر من الاحتفالات انصف بمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا فى مدينة دون أخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة حواضر الاقاليم وعواصم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد او سلطان ، او ابلاله من مرض ، او عودته ظافرا من حرب ... وفى هذه الحالات كانت المدينة تزين بمختلف ألوان الزينة ، وتمد الاسمطة فى قصر الحاكم ، وتضاء الدكاكين والخوانيت بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المغانى تدق بالدقوف ، فيختلط صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال ... (٨٣) وقد شهد الرحالة المغربى ابن بطوطة افراح أهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المماليك فى مصر من كسر أصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق فى تزيين اسواقهم ، وكيف انهم علقوا بخوانيتهم الحلل والحلى وثياب الحرير «وبقوا على ذلك أياما» . (٨٤)

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد النيروز او الربيع ، وخاصة فى بغداد على عصر العباسيين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة فى ذلك العصر (٨٥) . أما فى مصر ، فإن الاصل فى عيد النيروز انه عيد من أعياد النصارى ، ويكون فى أول شهر توت ، أى راس السنة القبطية . ولكنه غدا فى أواخر العصور الوسطى - وخاصة فى عصر سلاطين المماليك - عيدا عاما يشترك فى احيائه المسلمون والمسيحيون سواء ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلون فى شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات وأماكن النزهة ، يلعبون ويلهون ، فى حين تتعطل الاسواق عن البيع والشراء . (٨٦)

وثمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا فى القاهرة ومصر ، وهى الاحتفال بوفاء النيل . فاذا أعلن أن ارتفاع ماء النيل بلغ ستة عشر ذراعا ، أعرب الناس عن فرحتهم باشعال الشموع والقناديل ، واستئجار المراكب وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج فى موكب كبير يخرج

(٨١) المسعودى : مروج الذهب ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٣

(٨٢) القلقشندى : صبح الافشى ج ٤ ص ٧ - ٨ ، النويرى : الايام بالاعلام ج ٢ ص ٣٤٢ ، الماوردى : الاحكام السلطانية ص ١٠٣ .

(٨٣) ابو المحاسن : حوادث الدهور فى مدى الايام والشهور ، ج ٢ ص ٤٩٦

(٨٤) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٧٠

(٨٥) البيرونى : الآثار الباقية ، ص ٢١٥ - ٢٢٤ (طبعة ليبزج ١٨٧٨) .

(٨٦) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها ، ابن اياس : بدائع الزهور ، حوادث ٧٨٧ هـ

فيه السطان الى مقياس الروضة ، حيث يمدسماط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة .
(٨٧)

وكان من الطبيعي ان تحتل الحياة المنزلية والعائلية ركنا هاما من أركان الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية . وفي ظل الاسلام وتعاليمه ومثله وروحه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين شتى المدن الإسلامية . وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ، فكان يراعى فيها - في مدن المشرق والمغرب جميعا - عدم تمكين أى فرد بالخارج من رؤية مداخل المنزل ، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لاهل المنزل عن طريق الاحواش الداخلية .

اما عن الحياة العائلية فان الطابع العام للأسرة الإسلامية ، ظل هو السائد سواء من ناحية مركز الأب ونفوذه على زوجته وأبنائه واحترام الزوجة لزوجها والأبناء لوالدهم . واعتاد الرجل أن يقضى معظم نهاره في عمله خارج المنزل ، حتى اذا ما كان غروب الشمس ، عاد الى منزله «حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره في بيته» (٨٨) اما الزوجة فتقوم بشئون منزلها ، وربما خرجت الى الاسواق لاستحضار مطالب لأسرة ، حتى اذا ما اقترب موعد عودة زوجها ، ارتدت الثياب الرقيقة المذهبة او المصنوعة من الحرير الفاخر ، لتظهر امام زوجها في صورة فاتنة . وقد اكثر بعض فقهاء المسلمين من نصح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتسريح الرأس وتزيين الشعر ، والتطيب بالطيب امام الزوج «حتى يطيب قلبه» (٨٩) . كذلك اخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهن بالزينة عند الخروج من المنازل ، واهمال انفسهن داخلها امام الأزواج . (٩٠)

وعنى الآباء والأمهات بتربية ابنائهم وتعليمهم في المدن الإسلامية . فاذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب ، وعندئذ يقوم بتأديبه وتعليمه أحد مؤدبي الاطفال . وتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالدين في نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الامهات أن يلجأن الى مؤدب الاطفال لشكوى ابنائهن اذا اخلوا بالادب في المنزل . (٩١) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل ، فيحفظون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن «يحتاجا الى معلم» . (٩٢)

(٨٧) الفلقشندي : صبح الامشي ج ٤ ص ٤٧ ، ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٥

(٨٨) سيرة الظاهر بيبرس ص ٦٢ .

(٨٩) السيوطي : الايضاح في علم النكاح ص ٥ - ٦ .

(٩٠) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥

(٩١) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ١٨٤ (ترجمة عمر بن أبي الفتح) ، ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٨٠ ، السخاوي : التبر المسبول ص ١٥٨ ، سيرة الظاهر بيبرس ج ٢٠ ص ٥٢ .

(٩٢) الف ليلة وليلة - قصة قهر الزمان ، ج ٤ ص ٢٣٨ .

Schefer : Le Voyage d'Outremer de Jean Thénau, p. 46.

(١٩٢)

النويري السكندري : الايام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٧ .

وثمة ظاهرة ملاحظة في المدن الاسلامية ، هي أن الغالبية العظمى من أهاليها اعتادوا عدم طهى الطعام في منازلهم ، إلا في حالات الضرورة . وكان الوضع السائد هو شراء الاطعمة المطهية التى تفيض بها الاسواق والطرقات . أما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون ، منها التسمية ، في أول الأكل ، والحمد والشكر في آخره ، ومنها الاتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الأيسر ، ويكون الأكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغ ، وعدم الكلام حين الأكل . (٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية ، في المدن الاسلامية ، بظاهرة لانجد لها شبيها في المجتمع الأوربي في العصور الوسطى ، هي كثرة الولائم المنزلية . فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للأهل والاحباب ، وأهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاج من بناء دار جديدة ، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج . (٩٤)

ووضعت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد ، منها أنه يجب على صاحب البيت أن يبدأ بالأكل أيناسا للضيوف ويعزم عليهم ، ولا يمعن في الأكل حتى إذا شبع الضيوف - أو قاربوا - فحينئذ يأكل بانسراح . كذلك يجب عليه أن يقدم لهم - قبل الأكل وبعده - ما يفسلون به أيديهم ، ويحسن أن يتولى ذلك بنفسه ، على أن يبدأ بالفسيل أفضلهم ، ويكون صاحب الدار آخر من يفسل يديه . (٩٤)

ومن الخصائص البارزة التى اتصفت بها الحياة المنزلية في المدن الاسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية ، والتفاخر في أحيائها . وأول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج . وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار أفراح الحكام - من خلفاء وسلاطين وملوك - وما كانت تنطق به هذه الأفراح من بذخ وإسراف . أما على المستوى الشعبى فكانت الخطبة تنهض بدور كبير في اتمام مهمة الخطوبة ، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور وغير ذلك من لوازم النساء . وبذلك يتاح لها دخول البيوت والإطلاع على أسرار الحريم ، فتستطيع أن تأتى للعريس بالعروس التى تتفق مع رغباته وميوله (٩٥) . والغالب أن الفتاة لم يكن لها أى رأى في اختيار شريك حياتها ، بل ظل الرأى الأول والاخير لوالدها ، وربما شاركته في ذلك الأم . (٩٦)

فاذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران ، فتكتب خطبة صداق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧) . وربما فضل كثيرون عقد الانكحة في المساجد طلبا للبركة ، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التى يحرقون فيها البخور ، وبعد كتابة العقد ينصرفون في حفل كبير (٩٨) .

(٩٣) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ (ترجمة عثمان بن علي بن عمر) ، النويرى : الأعلام ج ٢ ص ٢١٦

(٩٤) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٣١ .

(٩٥) ابن دانيال الموصلى : طيف الخيال ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٩٦) السخاوى : التنبيه المسبوك ص ٣٩١ .

(٩٧) القلقشندي : صبح الاعشى ج ١٤ ص ٣٠٠ .

(٩٨) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٢٦٤ .

وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة بعد عقد القران ، وهي اعداد الشوار وتنقله الى بيت الزوجية . ويتناسب الجهاز مع مكانة اصحاب العرس ومدى ثرائهم ، ففي افراح الخلفاء والسلاطين والأمراء ، تحمل الجهاز أحيانا قوافل الدواب والجمال ومئات الحمالين . وقد أفاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدي عند زواج ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما انفقه المأمون على زواجه من بوران بنت الحسن بن سهل (٩٩) ، وما قدمه خمارويه حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي المعتضد ، والذي قيل فيه انه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا في وقته ... » (١٠٠) . أما اذا كان اصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوار في حفل يشترك فيه الاقارب والمعارف . (١٠١) .

وفي ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل والاصدقاء تسمى وليمة العرس ، وهما في الواقع وليمتان احدهما للنساء وتقام في بيت العروس والاخرى للرجال تقام في بيت العريس ، وربما اقيمت الوليمنتان في بيت واحد . وبعد الطعام - أي في المساء - يخرج العريس قاصدا بيت العروس في موكب كبير يحف به الاهل والاصدقاء (١٠٢) ، وبوصول العريس الى منزل عروسه يبدأ حفل الزفاف الذي تحييه عدة جوف من المغاني ، فيختلط فيه العناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء . وكثيرا ما تباهي المدعوون والمدعوات بالمبالغة في تقديم النقود الى المغاني ، فضلا عن الهدايا من الشمع والخراف والسكر والتحف الفاخرة الى اصحاب العرس (١٠٣) .

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير في ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة ، فاذا وضعت أم مولودها قبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن أصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو ، في حين تدوي المزامير والابواق على أبواب المنزل « لتعمل ما في وسعها من الهرج والشهره » (١٠٤) . ويتضاعف الفرح اذا كان المولود ذكرا ، ففي هذه الحالة يتعين على والده ان يقيم « وليمة ذكر » (١٠٥) ، يدعو اليها الاهل والاصدقاء ، ويفرط في عمل ألوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف لام المولود في هذه الحالة . وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنئين والمهنئات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها اللهو واللعب والرقص . (١٠٦) وعندما تحل الليلة السابعة - وهي ليلة السبوع - يقام

(٩٩) الشابشتي : الديارات ورقة ٦٧ (مخطوطة دار الكتب المصرية) ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٩٤ ، المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٣٤ .

(١٠٠) ابن دقماق : الانتصار بواسطة عقد الامصار ج ١ ص ٦٧ .

(١٠١) ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٤٧٩ ، القرطبي : المواظف ج ٢ ص ١٠٥ .

(١٠٢) ابو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٠٣) العيني : عقد الجمان - حوادث سنة ٧٢٢ هـ (مخطوط) .

(١٠٤) تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ١٤٥ .

(١٠٥) ابن حجر : انباء الفجر ج ١ ص ٥٦٠ .

(١٠٦) السخاوي : التبر المسبوك ص ٧ ، القرطبي : السلوك ج ٢ ص ٤٢٢ .

احتفال كبير ، فتلبس أم المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار فى موكب كبير تحيط بها الشموع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمل المولود ، وامام القابلة امرأة اخرى معها طبق به شئ من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تنشره يمينا ويسارا . هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان . (١٠٧) ولم يخالف أهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب فى الاحتفال بهذه المناسبات . ويتحدث السخاوى عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فأقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (أي الصوفية) وغيرهم ممن « توسم فيهم الخير » . (١٠٨) .

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الاهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين فى هذه المناسبة من تقديم النقوط لاهل الطفل « فى الطشت الذى يطاهر فيه الولد » . فاذا كان الختان خاصا باحد ابناء الحاكم ، نادى المنادي بذلك فى الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة . (١٠٩)

اما فى موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح ، فقبل خروج الحاج تقام الافراح فى منازل الحجاج ، وبعد عودته تقام الليالي الملاح ويضرب الطبول ونفخ الابواق على بابه (١١٠) .

اما عن نصيب المرأة فى الحياة العامة فى المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يستندعى الانتباه . ذلك انه رغم القيود الاجتماعية التى فرضتها التقاليد على المرأة ، فانها أسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم النساء الذى تحتويه توارىخ المدن الاسلامية فى العراق والشام ومصر وغيرها . هذا فضلا عما فى كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء شهيرات أسهمن فى مختلف ألوان النشاط السياسى والفكرى والدينى والاجتماعى ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا وحده أفرد جزءا كاملا فى كتابه « الضوء اللامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد عن الالف ترجمة لامرأة من شهيرات النساء اللاتى توفين فى القرن التاسع الهجرى .

وهناك أدلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام - من خلفاء وسلاطين وأمراء - فى شئون الحكم والمشاركة فى توجيه سياسة الدولة . وحسبنا ان نشير على سبيل المثال لا الحصر - الى عائشة أم المؤمنين ، وعكرشة بنت الاطرش ، وأم البنين زوجة الخليفة الاموى الوليد بن عبد الملك ، والخيزران زوج الخليفة المهدي وام الهادي والرشيد ، والسيدة زبيدة زوجة الرشيد وام الامين ، وقبيحة زوجة المتوكل وام المعتز ، والسيدة ام الخليفة المقتدر ، والسيدة صبح ام هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر فى الاندلس ، وست الملك أخت الخليفة العزيز

(١٠٧) ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١

(١٠٨) السخاوى : التبر المسبوك ص ٢٤٩

(١٠٩) ابن دقماق : الجوهر الثمين ، ص ١١٧

(١١٠) ابن الحاج : المدخل ج ٤ ص ٢١٦

الفاطمي ، وشجرة لدر أولى سلاطين المماليك في مصر . (١١١) ويروى المقرئ كيف تطرف بعض الولاة في القاهرة سنة ٧٣٧ هـ في مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الامراء ليشفعوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتي اذا ما قامت ست حدق زوج السلطان الناصر محمد في رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب لها السلطان (١١٢) وعندما ادرك الناس سلطة نساء أهل الدولة ونفوذهن ، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوي عن العلم البلقيني أنه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخوند العظمى . » (١١٣)

ولم يقتصر نصيب المرأة في المدينة الإسلامية على التدخل في بعض شئون الدولة ، وانما شاركت ايضا مشاركة فعالة في الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نظم الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى . ودأبت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الإسلامية شأن فقهاء ذلك العصر للسمع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء - كابن عساكر وابن حجر - لم يروا حرجا في الاعتراف بانهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وان بعضهن اجزن لهم . فالحافظ بن عساكر في دمشق يروى أنه سمع عن ملكة بنت داود ، وانها اجازت له جميع حديثها ، وابن حجر في القاهرة يذكر انه حصل على اجازتين الاولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت الغماد الصالحية . (١١٦) كذلك اقبلت النساء في المدن الإسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجوامع حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من ان فاطمة بنت سهل بن بشر - المدعوة ست العجم - « كانت تعظ النساء في بعض المساجد . » (١١٨)

(١١١) مسكويه : تجارب الامم ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ، السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٥٣ ، الصولسي : اخبار الراضى الله والمتقى لله ص ٥ - ٦ ، ٢٦ ، يحيى بن سعيد : صلة تاريخ الطبري ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ ، المقرئ : نفع الطيب ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(١١٢) المقرئ : السلوك ج ٢ ص ٤١٢

(١١٣) السخاوي : الضوء الالامع ج ١٢ ص ٢٥ (ترجمة خديجة ابنة امير حاج) .

(١١٤) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٣٩٥ ، السخاوي : الضوء الالامع ج ١٢ ص ٩ (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل) ، المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣١٦ .

(١١٥) ابن عساكر : تاريخ دمشق (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير) ، العيني : عقد الجمان سنة ٧١٦ هـ ذيل الاعلام بتاريخ أهل الاسلام ج ٢ ص ٢٠٧ .

(١١٦) ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود ، ابن حجر : انباء الفخر ج ١ ص ٥٥٥

(١١٧) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٦٠ (ترجمة أسماء بنت الفخر) ، ج ٢ ص ٢١٣ (ترجمة حنيفة بنت المحدث و ترجمة عائشة بنت ابراهيم) ، ج ٣ ص ٢٦٦ (ترجمة فاطمة بنت عباس) .

(١١٨) ابن عساكر : تاريخ دمشق ، ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر .

وعندما اشتد تيار التصوف فى أواخر العصور الوسطى ، سلكت بعض النساء فى القاهرة وغيرها من المدن الإسلامية طريق التصوف ، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال ، وأطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والرباطات التى خصصت لهن تحت رئاسة شيختين (١١٩) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات فى عصره رفع اصواتهن بالذكر . (١٢٠)

أما عن نشاط النساء فى شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج - فى القرن الثامن الهجرى - أن النساء فى عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الأسواق « بل الغالب أن المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج اليه فى لباسه لنفسه » (١٢١) ، فإذا لم يكن لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن الى الحمامات العامة حيث يأنسن بعض . وكثيرا ما خرجت النساء الى أماكن النزهة مثل غوطة دمشق أو شاطئ النيل - وغيرها من أماكن النزهة والفرجة . (١٢٢)

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعقد الحياة فى المدن الإسلامية الكبرى تنوعت أزياء النساء ، فأسرفت نسبة كبيرة منهن فى لبس الفاخر من الثياب والحلى . وقد أفزع هذا الاتجاه الحكام ، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس النساء فى المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفى هذه الحالات كان يطوف المنادون فى الطرقات والشوارع محذرين النساء من الاسراف فى لبس الملابس المبالغ فيها ، سواء فى الكيف أو فى الثمن . (١٢٣) فإذا وجدت امرأة فى شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها (١٢٤) .

على أنه يبدو أن عامة النساء كان لهن بعض العذر فى الخروج أحيانا عن المألوف والمبالغة فى اللباس ، لأن المدينة الإسلامية ، فى تلك العصور عرفت المستحدثات - أو ما نسميه نحن اليوم الموضات - فأولعت نساء كل طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التى تعلوها . وقد شهد المقرئى أكثر من مرة بأن ما فعلته عامة نساء عصره فى اللبس إنما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والأمراء . ففى حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقرئى على عوام النساء

(١١٩) المقرئى : السلوك ج ٢ ص ٢٦٩ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦١ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٦٤ ، ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود الصوفية .

(١٢٠) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢ .

(١٢١) المرجع السابق - نفس الجزء ص ٥٥

(١٢٢) نفس المرجع والجزء ص ١٧ - ٢٣

(١٢٣) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٣ هـ ، العيني : عقد الجمان سنة ٧٩٣ هـ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٥٤٠ .

(١٢٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ١٣٢ .

أنهن تشبهن في الملبس بنساء الملوك والاعيان (١٢٥) . وفي حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقرئ كيف أن نساء السلاطين استحدثن ثيابا طويلة ، تسحب أذيالها على الأرض ، ولها اكمام واسعة ، « ثم تشبه نساء القاهرة بهن في ذلك ، حتى لم تبق امرأة الا وقيصها كذلك » (١٢٦) كذلك يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الإسلامية انها لم تظل في ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر ، وانما تطورت بتطور (الموضة) . ففي القرن الثامن الهجري اخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التي أحدثتها ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة » (١٢٧) هذا في حين نجد المقرئ في القرن التاسع الهجري عاب على نساء عصره افراطهن في طول الثياب واتساعها . (١٢٨)

واذا كانت المدن الإسلامية في مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم ، واتساع ألوان النشاط البشري فيها ، فان هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة . ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة في أي زمان ومكان أن تضم أعدادا كبيرة من البشر ، المتباين الميول والمشارب - أن تعيش في ظل جو ثابت من الاستقرار والثبات . ولذا لم تخل الحياة في المدن الإسلامية من الاضطرابات وقلقل حركتها عوامل سياسية أو اقتصادية . هذا فضلا عن الانشاقات الدينية بين المسلمين وأهل الذمة حيناً ، أو بين أتباع المذاهب الإسلامية بعضهم مع بعض أحيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع - الإسلامي داخل المدن وخارجها - كان يعيش في ظل مثل الإسلام وتقاليده وأدابه ، فان هناك فارقا بين ما ينبغي أن يكون ، وبين ما كان قائما فعلا . وعلينا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ يتطرق إلى المجتمع الإسلامي كثير من الشوائب الخلقية وغيرها ، وظهرت في المدن الإسلامية بدرجات متفاوتة حسب ظروفها - جماعات من أهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والفساد الاجتماعية . وفي بعض الحالات كان الصالحون من الحكام يتعقبون هذه الشرور ، ويعملون جاهدين على استئصالها . وفي حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاء ، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل في المجتمع فابن عساكر يقول عن طفكتين في دمشق أنه كان « شديدا على أهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر بيبرس حاول أن يحد من البغاء في القاهرة ومدن الشام (١٢٩) . ومن جهة أخرى فان بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للأمراض الاجتماعية التي فشلت في عصرهم ، فانهم يعبرون عن ذلك بقولهم « وفشى في أهل الدولة ... » (١٣٠)

(١٢٥) المقرئ : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ .

(١٢٦) المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ .

(١٢٧) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤٣ .

(١٢٨) المقرئ : السلوك ج ٢ ص ٨٨٤ .

(١٢٩) تاريخ ابن الفرات ، ج ١٣ ص ٤٣ ، السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢٠٩ .

(١٣٠) المقرئ : المواقف والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ (الطبعة الأهلية)

وهكذا ، فاننا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة فى تاريخ المدينة الاسلامية ، علينا الا ننسى - من باب الامانة التاريخية - ان هناك اسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن اغفالها ، عما تطرق الى الحياة فى تلك المدن - وخاصة فى اواخر العصور الوسطى - سواء فى المشرق او المغرب ، من امراض اجتماعية متعددة - مثل الشذوذ الجنسى والبغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطى المخدرات - الامر الذى حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على احياء شعائر الدين . (١٣١) .

فاذا نظرنا الى الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية من زاوية اخرى - غير زاوية النشاط الفردى - وجدنا جانبا خطيرا من النشاط الاجتماعى يتركز فى المؤسسات العديدة التى ذخرت بها المدن الاسلامية . ذلك انه كان يراعى دائما عند تأسيس مدينة اسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها . من ذلك ان احمد بن طولون عندما وضع اساس مدينة القطائع فى مصر فى القرن الثالث الهجرى ، فانه « عمرها عمارة حسنة » ، وتفرقت فيها السكك والازقة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والافران والحوانيت والشوارع . . . (١٣٢) . ولا شك فى ان بغداد - وهى عاصمة الخلافة - فاقت غيرها من كثرة المرافق ، حتى غدت « مجمع المحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف » ، بها ارباب الغايات فى كل فن ، وآحاد الدهر فى كل نوع . (١٣٣) وعندما تطرق ابن حوقل فى الكلام عن مدينة سمرقند بالمشرق قال « وفيها ما فى المدن العظام من المحال والحمامات والخانات والمساكن . » (١٣٤) اما فى الاندلس فقد حرص الخلفاء الامويون ، على ان يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت ايام عظمة الامويين ، ومنافسا لبغداد ايام عظمة الخلافة العباسية فاكثروا من تجميلها واقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم فى قرطبة : (١٣٥)

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ولا تعظم بلاد الفرس والصين
فما على الارض قط مثل قرطبة وما مشى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التى ما كاد جوهر الصقلى يضع اساسها حتى اخذت فى نمو مطرد ، واكتظت بالمنشآت الدينية - الاجتماعية والاقتصادية - من جوامع وحمامات وفنادق

(١٣١) الذهبى : تاريخ الاسلام ج ٣١ ص ٦ - ٧ ، الكتبى : عيون التواريخ ج ٥٥٥ ص ٣٢١ المقرئى : السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ ، ٧٤٥ ، ابن قاضى شهاب : الاعلام ج ٢ ص ٩٦ وانظر للباحت ايضا كتاب المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك .

(١٣٢) سيرة ابن طولون ص ٥٣ - ٥٤ ، ابن تمزى بردى : النجوم ج ٣ ص ١٤ - ١٥

(١٣٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٩ - ٨٢ (طبعة القاهرة ١٩٣١) . بالقوت : معجم البلدان - مادة بغداد .

(١٣٤) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٤٠٦ (طبعة بيروت)

(١٣٥) المقرئى : نفع الطيب ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ (طبعة بولاق ١٨٦٢)

ووكالات وأسبلة وبیمارستانات ، حتى وصفها الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجري بأنها « أم البلاد المتناهية في كثرة العمارة المتناهية في الحسن والنضارة ... » (١٣٦)

ونلاحظ على المؤسسات التي حفلت بها المدينة الإسلامية في العصور الوسطى ان منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة - كالحمامات والأسبلة والبيمارستانات - ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة - كالفنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الإيتام وغيرها . ويبرز الطابع الاجتماعي لهذا النوع الأخير في أنه استهدف التقرب الى الله تعالى بفعل الخير ، سواء بالعتاية باليتيم والضعيف أو بالمسافر والتاجر أو بطالب العلم والمريض ...

ولعل الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي أن هذه المؤسسات الاجتماعية التي حفلت بها المدينة الإسلامية ، استطاعت البقاء والاستمرار طويلا ، دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسها . ذلك أنه من الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسها ونضب مواردها وعدم توافر الامكانات المادية التي تمكنها من الاستمرار في أداء الرسالة ، مما يضطرها الى طلب مساعدة الآخرين بين حين وآخر ، حتى تتوقف تماما عن العمل . أما ظل الحضارة العربية الإسلامية ، فإنه قل أن تصادفنا هذه الظاهرة ، وذلك بفضل نظام الاوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .

ذلك أن مؤسس المنشأة - حاكما كان أو ثريا من الآخرين - كان يوقف على منشأته غالبا وقفا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار في أداء رسالتها ، دون حاجة الى طلب المعونة بين حين وآخر ، أو دون التهديد بالافلاس والتوقف ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضى الزراعية ، وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحوانيت والحمامات والافران ومصانع الصابون ومعامل ترقييد الفروج ... وغيرها مما يمكن أن يدر موردا أو دخلا منتظما تستعين به المؤسسة .

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الإسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق فإنها نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية - أو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعي - وإنما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الإسلامية ، ومانعت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، والراغبين في فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى . ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية في المدن الإسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة .

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التى حفلت بها المدن الإسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام . ذلك أن الدين الإسلامى عنى عناية خاصة ، بأمر اليتيم ، فأمر بعدم قهره والاحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته . وقد جاء فى ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب بالإيتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الوقف فى الدولة الإسلامية ، فحرص كثير من الخيرين على وقف الاوقاف على الأيتام وتعليمهم وكسوتهم . (١٣٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الاوقاف التى ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة، من أن « يكسى كل من الأيتام المذكورين فى فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا فى رجليه ، وفى الشتاء مثل ذلك . ويزداد فى الشتاء جبة محشوة بالقطن ... »

وتجلت العناية بالإيتام فى المدن الإسلامية ، بإنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم (١٣٨) . ذلك أنه اذا كانت عملية التعليم فى صدر الإسلام قد ارتبطت بالمساجد ، فان تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستسغه الفقهاء . وقد جاء فى كتب الحسبة أنه « لا يجوز تعليم الاطفال فى المسجد ، لان النبى (ص) أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لانهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ، بل يتخذون للتعليم حوانيت فى الدروب وأطراف الاسواق ... » كذلك روى أن الامام مالك سئل عن تعليم الصبيان ، فى المسجد فقال : لا أرى ذلك يجوز لانهم لا يتحفظون من النجاسة (١٣٩)

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم فى البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين ، فان المشكلة تمثلت فى تعليم فقراء الاطفال والأيتام . ومن أجل هذا الفرض تسابق الخيرون فى انشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان ووقفوا على هذه المكاتب الاوقاف الكبيرة . ويبدو أن هذه الظاهرة - ظاهرة انشاء المكاتب لتعليم الصغار والأيتام والعناية بأمرهم - كانت أكثر انتشارا فى المشرق منها فى المغرب الإسلامى ، لأنها استرعت أنظار الرحالة المغاربة ، حتى أن ابن جبير - فى القرن السادس الهجرى اعتبرها « من أغرب ما يحدث به من مفاخر فى هذه البلاد ... » وقد ذكر هذا الرحالة أنه من مآثر صلاح الدين المعبره عن عنايته بأمر المسلمين « أنه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) الزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة ، ويجرى عليهم الجراية الكافية لهم » كذلك ذكر نفس الرحالة أنه شاهد فى دمشق محضرة كبيرة للأيتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به ، وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم ويكسوتهم ... » (١٤٠)

(١٣٧) ابن تيمزى بردى : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١ . النويرى : نهاية الارب ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط) .

(١٣٨) القزوينى : المواعظ والاعتبار ج ٣ ص ١٦٢ (الطبعة الاهلية) .

(١٣٩) انظر كتاب معالم القربة فى طلب الحسبة لابن الاخوة ، وكذلك كتاب نهاية الرتبة فى طلب الحسبة للشيزى .

(١٤٠) انظر رحلة ابن جبير .

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن الإسلامي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الإيتام والفقراء ، فأقيم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها ، واهتم منشئوها بحبس الأوقاف عليها للعناية بأمر الإيتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم . (١٤١) من ذلك مكتب السبيل الذي أنشأه السلطان الظاهر بيبرس في القاهرة بجوار مدرسته « وقرر لمن فيه من إيتام المسلمين الخبز في كل يوم ، والكسوة في فصلى الشتاء والصيف » . كذلك أنشأ السلطان قلاوون مكتبا لتعليم الإيتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جارية في كل يوم ، وحامكية (١٤٢) في كل شهر ، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف . (١٤٣) هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء - فضلا عن معلوم شهري للإيتام - وإنما تعدى ذلك إلى توفير أدوات الكتابة لهم من أقلام ومداد وأوراق ...

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفتها المدن الإسلامية في العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين . ذلك أن المدن الإسلامية - شأنها شأن المدن الكبيرة في كل زمان ومكان - اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين وأشباه المعدمين - كما سبق أن أشرنا . وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين ، وخاصة في أوقات الفلاء والازمات الاقتصادية . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفا لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين ، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أردب من القمح على المساكين . (١٤٤) أما السلطان المؤيد شيخ قداب على إرسال بعض ممالিকে للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم . وفي أثناء الجامعات اعتاد بعض السلاطين أن يكثرُوا من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين ، كما يأمرُون بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الأغنياء والأمراء ، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين . (١٤٥)

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين في حياتهم ، بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه . واتضحت هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطواعين ، عندما يتساقط الناس بالعشرات في الطرقات ، وعندئذ تصبح « الأموات على الأرض لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير المقرئى . ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والأثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتفصيل الأموات من الفقراء وتكفينهم ، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت

(١٤١) المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٣ (الطبعة الأهلية)

(١٤٢) الجامكية هي الراتب المربوط لشهر أو أكثر ، وجمعها جوامك - انظر : (Dozy : Supp. Dict. Arabe)

(١٤٣) النويرى : نهاية الأرب ، ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط) .

(١٤٤) ابن تيمزى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨

(١٤٥) المقرئى : أمانة الأمة بكشف الغمة ص ٣٥ ، ابن حبيب : درة الاسلاك في دولة الاتراك ج ١ ص ٢٢

٣١٩ هـ (٩٣١ م) أن رجلا مات نتيجة لخطأ طبيب ، فأمر بمنع أى طبيب من مزاوله المهنة إلا بعد امتحانه . وكان أن عهد الخليفة الى أشهر أطباء زمانه - سنان بن ثابت - بامتحان الاطباء في مدينة بغداد، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد من الاطباء شهدته مدينة في العالم أجمع طوال العصور الوسطى . (١٤٩)

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهى التى اطلق عليها اسم بيمارستانات . وروى المقرئى أن أول دار أسست لمداواة المرضى فى الاسلام بناها في دمشق الخليفة عبد الملك الاموى سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الاطباء وأجرى عليهم الارازق . أما المجردومون والمصابون بأمراض معدية خطيرة ، فقد أمروا بمغادرة المدن ، وخصصت لهم أعطيات رعاية لهم ، في حين أعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدا يسهر على راحته . (١٥٠)

وفي عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة بيمارستانا في عهد الخليفة الرشيد ، أسندت رياسته الى ماسويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه ويحكى عن طاهر بن الحسين - قائد الخليفة المأمون - انه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورا توقيهم ، وقواما يرفق بهم ، وأطباء يعالجون أسقامهم ... »

ولم يلبث أن ازداد عدد البيمارستانات فى المدن الإسلامية . ويرجع الفضل الى الطبيب الشهير سنان بن ثابت - وهو غير مسلم - فى انشاء بيمارستانين كبيرين في بغداد أحدهما سمى البيمارستان المقتدرى - نسبة الى الخليفة المقتدر الذى نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص - ، والثانى كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر . ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانا آخر في بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى إذا ما استولى بحكم على بغداد ، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان بإقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) ، فوق ربوة جميلة على الشاطئ الغربى لدجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل . وظل هذا المارستان قائما حتى جده عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وزوده بالاطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والناطوريين .

وبالإضافة الى بغداد ومدن العراق ، فإن المدن الكبرى في الولايات والامصار والدويلات التى تفرعت عن الدولة العباسية - مثل شيراز وأصفهان ودمشق - شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع . وقد شيد نور الدين محمد بن زنكى بيمارستانا فى دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومه بأيديهم الازمة المحتوية على أسماء المرضى ، وعلى النفقات التى يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء يبكرون اليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية

(١٤٩) ابن أبي أصيبعة : طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٢٢ ، الفطى : اخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٩١

(١٥٠) تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ ، العيني : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ

والاغذية حسبما يليق بشأن كل منهم . . . » ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا اليمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعلهم الا فى هذا اليمارستان ، مما يؤكد الاهمية الاجتماعية لمثل هذه المؤسسة . ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا اليمارستان .

وكان أن اكتملت أروع صورة لليمارستانات فى المدن المصرية بالذات . ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام فى عاصمته القطائع أول يمارستان كبير فى مصر سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م) . ومن الانظمة التى وضعت لهذا اليمارستان أن العليل كان اذا دخله تنزع ثيابه ونفقتة وتوضع عند أمين اليمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ . اما علامة شفاائه فهى أن يأكل فروجا ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام فى جوفه دون ألم أو رد فعل ، أعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفى حالة وفاة المريض ، فانه يجهز ويكفن على نفقة اليمارستان . (١٥١) وفى ذلك يقول سعيد القاص ، وهو أحد المعاصرين : -

ولا تنس مارستانه واتساعه	وتوسعة الارزاق للحول والشهر
وما فيه من قوامه وكفاته	ورفقهم بالمعتفين ذوى الفقر
فللميت المقبور حسن جهازه	وللحي رفق فى علاج وفى جبر

وبالإضافة الى اليمارستانات الايوبية الثلاثة التى أشار إليها ابن جبير والحنبلى وابن واصل والمقرزى ، فان أشهر يمارستان عرفته القاهرة فى العصور الوسطى هو بلا شك اليمارستان المنصورى الذى أنشأه سلطان المماليك المنصور قلاوون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا اليمارستان فقال عنه « يعجز الواصف عن محاسنه » (١٥٢) ، فى حين وصفه البلوى الغربى بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يعهد مثله بقطر من الاقطار . » (١٥٣) وقد جاء فى وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون عن هذا اليمارستان أن السلطان خصصه « لمدواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الاغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها . من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتباين أمراضهم . . . يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لمدواتهم الى حين برؤئهم وشفائهم . يصرف ما هو فيه معد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والاهلى ، وللغريب والقوى والضعيف ، والدنى والشريف ، وللعلى والحقير وللغنى والفقر . . . » (١٥٤)

(١٥١) ابن تيمزي بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ١٤ - ١٥ ، البلوى : سيرة ابن طولون ص ٥٣ - ٥٤ .

(١٥٢) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ - ٧١

(١٥٣) رحلة البلوى الغربى ص ٥٦ (مخطوط)

(١٥٤) انظر أيضا بالإضافة الى الحجة المذكورة - وهى محفوظة بارشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة - ما كتبه ابن الفرات فى تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ .

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى فى ذلك اليمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم ، وانما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف . كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث ، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها فى غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن فراشه المستقل .

واتماما لرسالة اليمارستان الاجتماعية ، فان المريض عندما يبرا ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذى يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليه أما اذا قدر لاحد نزلاء اليمارستان المنصورى أن يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا اليمارستان من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، وثمان كفته وحنوطه ، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومداراته فى قبره على السنة النبوية ، والحالة المرضية ... » . ولعل فى هذا ما يدل على أن هذا النوع من المؤسسات فى المدن الإسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعى فى رسالته .

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الإسلامية ، فخصصت لهم اقسام فى اليمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما أنشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى جغرافية يعقوبى من وجود بمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد - هو دير هزقل القديم - على مرحلة فى طريق واسط . وفى بيمارستان أحمد بن طولون - فى القطائع بمصر - كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . « لهم ضرب من العلاج » . كذلك اشار نفس الرحالة الى أن اليمارستان الذى عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الغناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم أحوالهم ، ويقابلها بما يصلح لها . والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الاحوال كلها بالبحث والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد .. » (١٥٥)

ومن امثلة الرعاية التى لقيها هؤلاء المجانين أنه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه بالليل والرفق ، يصحبه فى الحداثق بين الخضرة والزهور ، ويسمعه ترتيلا هادئا من آى الذكر الحكيم ، تطمئن به القلوب ، وتهادى النفوس . ولا عجب ، فقد أدرك علماء المسلمين خطورة الامراض النفسية ، ووضعوا لها علاجا وطبا . وقد جاء فى رسائل اخوان الصفا ما نصه « اعلم أن لمرض النفوس علاجات وطبا تداوى به ، كما أن لمرض الاجساد طببا يعالج به وعقاقير يداوى بها .. » (١٥٦)

(١٥٥) رحلة ابن جبير

(١٥٦) رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٤١ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعابرى السبيل . وقد انتشرت الأسبلة فى مدن العالم الاسلامى - مشرقه ومغربه - جميعا . من ذلك ما قاله ابن حوقل « وقل ما رايت خانا أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر لى من يرجع الى خبره أن بسمرقند ، فى المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة ، وقلقل خزف فى الحيطان ... » . (١٥٧)

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزداد فى الاماكن والمدن المقدسة طلبا لحسن الثواب . من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة - زوجة الرشيد وأم الامين - أدركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ، ما يعانى به أهل مكة من مشاق فى الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد ، وقالت له « اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس دينارا » . وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ، ووصلوا بين منابع الماء فى الجبال ، وشقوا طريقات تحت الصخور من عين حنين الى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم .

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب اليها عن طريق عين العروب . ولذا كثر انشاء الأسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لاهلها من ناحية ، وللوافدين على المسجد اقصى من ناحية أخرى . والملاحظ على معظم الأسبلة القائمة فى ساحة الحرم القدسى أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الامطار . ومن أشهر هذه الأسبلة ، ذلك الذى أقامه سلطان المماليك أينال (٨٥٧ - ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ - ١٤٦١ م) ، وهو السبيل الذى قام باصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من السلطان قايتباى ثم السلطان عبد الحميد الثانى . (١٥٨)

وقد عدد الحافظ ابن عساكر - صاحب تاريخ دمشق - السقايات الموجودة على أيامه فى تلك المدينة . ولكن يبدو أن أعظم نماذج للأسبلة فى المدن الاسلامية كان فى القاهرة بالذات ، حيث اخذت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجرى ، وأقبل السلاطين والأمراء ونسأؤهم - فى عصرى الايوبيين والمماليك - على اقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مباني الأسبلة الأثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفنها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آلات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسيقاق المعنى ، مثل « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ، أو « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك » ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » . أو « ان الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا » .

(١٥٧) ابن حوقل : صورة الأرض ، ص ٣٨٦ (طبعة بيروت)

(١٥٨) انظر وثيقة وقف السلطان قايتباى - ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٧ .

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الأسبلة المقامة في مصر والقاهرة وتلك التي اقيمت في بقية مدن العالم الاسلامي ، وخاصة القدس ودمشق والحجاز . ذلك أن الاخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الامطار ، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهرج تحت السبيل ، ينقل اليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين . وقد نص بوضوح في حجج الاوقاف الموقوفة على هذه الاسبلة على أن يكون مأوها عذبا ، من « بحر النيل المبارك » ، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملائي الذي اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كان يكون سالما من العاهات والأمراض « وان يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون ابلغ في ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » . حسبما جاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان على المزملائي أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكنس والمسح ، ومن أجل ذلك روى تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة ، مثل سلب الليف أو الكتابة ، وسفنج لمسح أرض السبيل ، وبخور لتبخير الاواني ، ومكانس . هذا فضلا عن الادوية الجلد والبكر وآنية الشرب والكيلان والاباريق والقلل الفخار والطشوت والاسطال النحاس وغيرها . (١٥٩)

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت - معينة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عملية التسبيل تستمر غالبا طوال النهار - من شروق الشمس حتى غروبها - ، وربما استمرت في بعض المدن من بعض الغروب الى أن تمضي حصة من الليل ، عندما « يأوى الناس الى مساكنهم ، وتنقطع الرجل عن الطرقات » . أما في شهر رمضان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر » .

وبالإضافة الى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المدن الإسلامية بأناس محترفين يتكسبون من وراء سقايا المسارة بالاسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء . وقد خضع هؤلاء جميعا لاشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض . وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم القربة ما نصه « أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتغطيتها ، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها ، ويفسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان في كل يوم ، ويبخروها ، فانها تتغير من افهام الناس ونكهتهم . . . وينبغي ان يتخذ للآزار اغطية من خوص وصلبة بجريد . ولا يسقى أحد من كوز الزير ، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة ، ويجتهد في نظافة حانوته وبدنه وثيابه . . . » (١٦٠)

(١٥٩) وثيقة وقف السلطان الفوري سنة ٩١١ هـ (رقم ٨٨٢) أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة . وقد نشر هذه الوثيقة مع دراسة علمية دقيقة زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم ، استاذ علم الوثائق بجامعة القاهرة .

(١٦٠) ابن الأخوة : معالم القربة ص ١٥٦ .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذى عرفته المدينة الاسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ، مما يدل على اتساع أفق النظرة الاجتماعية للحضارة الاسلامية . وقد تعددت أحواض المياه التى أقيمت فى المدن الاسلامية - وخاصة قرب أطرافها وأبوابها - لسقى الدواب ، وحسبت عليها - هى الأخرى - الاوقاف لتمكينها من تحقيق أهدافها . من ذلك ما جاء فى وثيقة وقف السلطان قايتباى « ... ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه ، بالقرب من الجامع المذكور فيه ، وفسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار الماء الذى يجرى إليها من بير الساقية المذكورة المعلقة بذلك ، لينتفع به فى سقى الدواب المارين على ذلك والمترددون إليه ، وفى غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة فى ذلك ، وجعله سبيلا لله ... »

ومن المؤسسات الاجتماعية التى اشتهرت بها مدن العالم الاسلامى فى العصور الوسطى الحمامات العامة ، التى قصد بها الناس من مختلف الطبقات - رجالا ونساء - للاستحمام . ذلك ان الناس لم يألّفوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا فى قصور الحكام والأمراء . ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشتري الدار أو يبنّيها بنحو الالف ، ولا يعمل بها موضعا للوضوء أو للفسل » (١٦١) . لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة » . (١٦٢)

ولما كان الاسلام قد جعل النظافة ركنا من أركان الايمان ، ونادى القرآن الكريم بأن الله - عز وجل - يحب المطهرين والمتطهرين ، فان ذلك أدى الى انتشار الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، فى المشرق والمغرب سواء . هذا عدا الحمامات الملحقّة بمؤسسات متباينة ، كالوكالات والخانقاهات وغيرها . من ذلك ما ذكره اليعقوبى من أن الجانب الشرقى فى بغداد وحده كانت به فى القرن الثالث الهجرى - التاسع للميلاد - خمسة آلاف حمام ، فى حين جاء فى تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها فى القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام . أما المقرئى فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات فى بغداد فى أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر - نحو الالفى حمام . ومهما يكن فى بعض هذه الأرقام من مبالغات ، فهى تدل على أن الحمامات كانت فعلا ظاهرة لها خطورتها فى المجتمع الاسلامى . وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات أنها كانت تطلّى بالقار ، وتسطح به حتى يخيل للناظر انها مبنية من رخام ، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين القصرة والكوفة .

(١٦١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠

(١٦٢) ابن الاخوة : معالم القرية ص ١٥٦

ومثل ذلك يقال عن دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة ، مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها . ويبدو مما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها ان كل حمام كان ينسب الى منشئه أو الى طائفة بعينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب الى الحي الذي به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه - في القرن السادس الهجري - بسبعة وخمسين حماما ، في حين ذكر ابن جبير - في نفس العصر تقريبا - انها بلغت مائه حمام . وثمة اشارات في المصادر المعاصرة الى أن كثرة الحمامات في دمشق أحدثت نوعا من التنافس بين أصحابها ، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت دهشة الفرنج وأعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتردد بعضهم عليها للاستحمام ، وهو الامر الذي أشار اليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار . وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الاوربي .

فاذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية - أعني الحمامات - بلغ درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادي - في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد « اتقن منها وصفا ، ولا تم حكمة ولا أحسن منظرا » (١٦٣) كذلك روى ابن اياس أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماما ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فانه انعم على الحمامي « وأعجبته الحمام وشكره » (١٦٤) أما المقرئى فقال - نقلا عن المسبحي في تاريخه - ان أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا في مختلف أحياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت في الاخيرة على أيامه - في القرن التاسع الهجري - الف ومائة وسبعين حماما . وقال المقرئى ان بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة في المدن الإسلامية ، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء في الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التي ما زالت شاخصة في عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول ان باب الحمام كان يؤدي الى مسلخ . « مرخم به ثلاثة او اوين » وهذه الاواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفاء ، وسميت كذلك لانها

(١٦٣) عبد اللطيف البغدادي : أخبار مصر ، ص ١٦٦ .

(١٦٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ١١٦

اول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل الى الركبتين ، ثم ينتقل الى الغرفة الرئيسية المسماة بيت حرارة « وبه أربعة أواوين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه أيضا خلوتان ، وطهر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفى بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذى يوجد بالمفطس . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذى يزيل الشعر من بعض المواضع - اذا لزم الأمر - ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت اول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضا نفسه للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستوقد الحمام » ، حيث يسخن الماء فى رجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء فى تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل: هم الحمامى، والإقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال بحيث أن الوقود فى الحمامات كان غالبا من الزبل اليابس . هذا فضلا عن الحلاق الذى كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت فى هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء فى كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفا رشيقا بصيرا بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطعة . ولا يأكل ما يغير نكهته - كالبصل والثوم والكراث - فى يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة . . . » (١٦٧)

على أن أهمية الحمام فى تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وإنما كان الحمام أيضا مركزا اجتماعيا على جانب خطير من الأهمية فى المدينة الإسلامية . فالمرضى اذا دخل الحمام اعتبر ذلك ايذانا بشفائه (١٦٨) ، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ فى زفة مشهورة ، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب . وفى الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحى والناس ، ويقصصن على بعضهن كثيرا من أخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) وإلى الحمام تتجه المرأة التى لا يراها الناس الامحجة فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء فى هذا المقام أشد تهالكا من الرجال » ، على قول ابن الأخوة (١٧٠) .

(١٦٥) وثيقة وقف السلطان الغورى - أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٣

(١٦٦) نفس الوثيقة السابقة .

(١٦٧) ابن الأخوة : معالم القرية ، ص ١٥٦

(١٦٨) أبو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(١٦٩) سيرة الظاهر بيبرس ج ١ ص ٦٦

(١٧٠) ابن الأخوة : معالم القرية ، ص ١٥٧

وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحبت معها أفراسها وأغراضها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها قريها «فتقع المفاخرة والمباهاة» (١٧١) لذلك لا عجب إذا أكثر الأدباء والشعراء في المدن الإسلامية من وصف الحبيب في الحمام . (١٧٢) ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء المعاصرين في المدن الإسلامية إلى النفور من الحمام ، فالسيوطي إباحه للرجال بشروط ، وقال أنه مكروه للنساء إلا في حالات خاصة . وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عاناتهم للبلان في الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة . . . » (١٧٣)

وتسترعى نظرنا في دراسة المدينة الإسلامية، كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء . ونلاحظ على هذه المؤسسات جميعا أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وإنما اتخذت من المرافق الدينية - كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات - مقرا لها ، بوصفها منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب إلى الله عن طريق فعل الخير . ومرة أخرى نؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية . من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأراميل والايثام قرية نستروبين دمياط والاسكندرية ، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار .

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الإعجاب بمدى ما لمسه في مدن المشرق الإسلامي من عناية بالقرباء ، ولا سيما إذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمستغنين بهما ، فقال إن هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع في مدن المشرق عامة وفي مصر خاصة ، وإن هؤلاء القرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي أقاموها لهم .

والمعروف أن أعدادا كبيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق ، أما للحج . وأما خلاصا من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والاندلس أواخر العصور الوسطى وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة - وخاصة في مصر والشام - تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في مدن مصر - ومفردها محرس أي المأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء - فيقول :

(١٧١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ١٧٣ .

(١٧٢) ابن حبيب : درة الاسلاك في دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣٠ ، ابن دانيال : طيف الخيال ص ١١٨

(١٧٣) السيوطي : منتقى ينبوع ورقة (مخطوط) ، ابن الحاج المدخل ج ٣ ص ٢٢٨ .

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدة فى الحقيقة الى سلطانه (صلاح الدين) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبء . يفدون من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوى اليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذى يريد تعلمه وأجراء يقوم به فى جميع احواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئین حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك . ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم . . . ومن أشرف هذه المقاصد أيضا أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين لكل انسان فى كل يوم ، بالفا ما بلغوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا أميناً من قبله ، فقد ينتهى فى اليوم الى ألفى خبزة أو أزيد ، بحسب القلة والكثرة ، وهكذا دائما . ولهذا كله أوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العين لذلك . . . »

كذلك أشار ابن جبير الى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون فى مصر « يسكنونه ويطلقون فيه - أى يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة - وأجرى عليهم الارزاق فى كل شهر » . أما فى دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الاموى، وأوقف على ذلك أوقافا. وبعد أن أسهب ابن جبير فى وصف الرعاية التى يلقاها الغرباء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية فى المدينة الإسلامية ، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية ، لها دلالتها وأهميتها . فالمدرسة فى باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها فى عنايتها بطلاب العلم - وجلهم من الغرباء - وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، وامدادهم بالمأوى والمأكل والمشرب والملبس ، وما كان يقام فيها من حفلات لاحياء مناسبة دينية او علمية - كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخارى . . تعبر عن نشاط اجتماعى لا يمكن اغفاله .

أما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما أبدا مراكز لنشاط متعدد الالوان . فبالاضافة الى وظيفتها الأساسية فى الصلاة واقامة شعائر الدين ، كانت تقام فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم ، وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليهما يتجه الغريب الوافد اذا ما أدرك مدينة من المدن . . . مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التى لم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب ، بل غدت أيضا دورا للضيافة ، تستضيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الاسلامى ، بحيث لا تزيد اقامة الضيف الواحد من ثلاثة أيام ، يلقى فيها كل ترحاب من أهل

الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الربط - داخل المدن - ملاجئ مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره المقرئى عن رباط بيبرس الجاشنكير بمصر من أنه « خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام . أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية أعمق من ذلك بكثير . ذلك أنها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وإنما استهدفت أيضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، أى ملاجئ لهن » . (١٧٤) ومن أمثلة ذلك ما قاله المقرئى عن رباط البغدادية في مصر « . . وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن الى أزواجهن صيانة لهن . . . وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحدا من استعمال إبريق ببزبوز ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التي انتشرت في أنحاء العالم الإسلامي ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . وإذا كانت الخانات تقام غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فإن الغالب في الوكالات والفنادق أنها أقيمت داخل المدن ذات النشاط التجارى . والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذى ينتقل من بلد الى آخر ، ويقوم في كل بلد للبيع والشراء ، ويرجوان يتوفر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الامن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخزن البضائع وإيداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا عن قاعة لمعجن المعجن ، وفرن لخبز الخبز ، وأماكن لإقامة التجار العزاب وأخرى للعائلات ، ومواضع تستريح فيها الانعام . . . (١٧٦) وقد وصف المقرئى وكالة قوصون ، فقال « يعلو هذه الوكالة رباع تشتمل على ثلثمائة وستين بيتا أدر كنها عامرة كلها ويحزر أنها تحوى نحو أربعة آلاف نفس ، ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير . . . » مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا

(١٧٤) ابن حجر : انباء الفجر ج ١ ص ٣٧٦ ، السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ ترجمة خديجة ابنة أمير حاج ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ترجمة زينب ابنة العلاء .

(١٧٥) المقرئى : المواعظ والاعتبار ج ٤ ص ٢٩٤ (الطبعة الاهلية)

Laurent d'Arvienx : Memoires du Chevalier d'Arvieux, p. 216

(١٧٦)

اجتماعيا نشطا . اما اذا كان الفندق خاصا بجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهم باقامة كنيسة ، صغيرة لتجار تلك الجالية ، فضلا عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمور تستهلك داخل الفندق ، ويقيمون داخله فرنا لعمل الخبز وفق ما اعتادوه بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من الحياة الاجتماعية يتفق مع ما ألفوه في بلادهم . . . (١٧٧)

واخيرا ، فانه مع اتساع الدولة الاسلامية ، عرفت المدن نوعا من المنشآت الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون . والمعروف في اللغة ان السجن هو الحبس ، وقد روى عن ابى هريرة ان الرسول صلى الله عليه وسلم حبس في تهمة . والحبس الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجزه في مكان ضيق . (١٧٨) وكان هذا الحبس الشرعى يتم في اول الامر في بيت أو مسجد ، على ان يقوم الخصم - او وكيله - بملازمة الشخص المحتجز ، ولذا اسماه النبى صلى الله عليه وسلم أسيرا . واستمر الامر على ذلك في عهد الخليفة أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، اذ لم يكدها هناك محبس معد لحبس الخصوم . ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه - وكثرت الرعية ان ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا - يحتجز فيه من يراد حبسه . ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن أمية دارا بمكة بأربعة آلاف درهم . ولم يلبث ان تطور الامر في عهد الخليفة معاوية بن أبى سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ، وتعددت مشاكلها ، حتى قيل انه اول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرس لحراسة المسجونين .

وفي اول الامر كانت هناك نزعة نحو الرأفة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التطرف في ايدائهم أو حرمانهم . من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحدائق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) ألا يغفل مسجون . وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفساد والتلصص اذا اخذوا في شىء من الجنايات وجبسوا ، فلا بد أن يجرى عليهم من الصدقات او من بيت المال ما يقوتهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهم في الشهر ، تعطى له في يده ، دفعا لظلم السجن لهم ، او حرمانه اياهم من طعامهم وشرابهم . كذلك جاء في كتاب الخراج لابى يوسف انه لا بد

Kammerer : Le Regime et le Status des Etraugers en Egypte (١٧٧)

p. 20 & Reinaud : Traites de Commerce entre la Republique de Venise et les derniers Sultans Mameloucs d'Egypte, p. 40

المقرئى : السلوك ج ٢ ص ٦٩٤ .

(١٧٨) محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ - كتاب السلوك للمقرئى .



من كسوة المساجين صيفا وشتاء ، وذلك اغناء لهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة .
كذلك جاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد العباسي (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) جعل في ميزانيته
الف وخمسائة دينار في الشهر لنفقات السجون وثمن أقوات المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء
ومؤن . بل لقد ذكر القفطي في أخبار الحكماء أن الوزير علي بن عيسى خصص بعد الاطباء للتردد
على السجون كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلائها ، واعطائهم ما يلزمهم من أدوية واشربة . ويبدو
أنه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة ، وذلك لشغل الوقت . ومن ذلك قول
ابن المعتز :

تعلمت في السجن نسج التكب وكنت امرا قبل حبسى ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد وما ذاك الا بدور الفلك

على أن هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجون لم تستمر دواما في الدولة العربية
الإسلامية ، إذ ساءت احوال السجون والمسجونين في أواخر العصور الوسطي ، حتي بلغت درجة
من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف المقرئزي في القرن التاسع الهجري نزلاء السجون
في عصر سلاطين المماليك ، وهم « يخرجون مع الاعوان في الحديد حتى يشحدوا ، وهم يصرخون
في الطرقات : الجوع . وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر ، ونحو ذلك من الاعمال الشاقة ،
والاعوان تستحثهم . فاذا انقضى عملهم ، رددوا الى السجن في حديدهم من غير أن يطعموا شيئا . »
وزاد من الحيف الذي نزل بالمساجين فرض ضريبة او مكس على المسجونين ، فصار كل من
يسجن - ولو لحظة واحدة - يدفع رسما معيناً ، قدره ابن تغري بردي بمائة درهم ، وقدره
المقرئزي « ستة دراهم سوى كلف أخرى . . » أما السجون نفسها فقد . وصف بعضها المقرئزي
- على أيامه - بأن أمرها مهول « من الظلام وكثرة اللواطيط والروائح الكريهة والقبائح المهولة . . . »
وجعلت هذه السجون على أنواع ، منها ما هو خاص بسجن الامراء والمماليك والجند ، ومنها
ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم ، في حين خصصت بعض السجون
للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقرئزي أن السجون في المدن على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز
القوانين الشرعية بين الحبس - وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه - ، وبين
السجن وهو الاعتقال في مكان حرج ضيق . يضاف الى ذلك ما هناك من تفاوت في انواع الجريمة
والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم .

على أنه عندما نذكر ما آل اليه أمر السجون . ونزلائها فى المدن الاسلامية ، فى أواخر العصور الوسطى ، فان علينا أن نشير الى أن هذه الأوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الامر عندئذ فى بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم فى الشرق ، أو الدول الاوربية فى الغرب .



وبعد ، فان المدن الاسلامية فى العصور الوسطى امتازت بحياة اجتماعية متعددة الالوان ، واسعة النشاط ومتباينة المؤسسات والمنشآت ، مما أضفى على الحياة داخل أسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثيل فى بقية أنحاء العالم المعاصر . ومن الواضح أنه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية ... فان هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملابسات العامة التى احاطت بتطور الحضارة العربية الاسلامية على مر القرون ، ومن ناحية اخرى .



احمد مختار العبادى

الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية « الصناعة والاصناف »

المدينة كلمة آدمية الاصل ، ويرجح أنها كانت تطلق خاصة على المكان الذى يكون فيه القضاء ، اذ أن المقطع « دين » فى الكلمة يدل على معنى العدالة ، وهذا يعنى أن المدينة هى المكان الذى يتوفر فيه العدل والامن أكثر من أى مكان آخر ، لكونها مقر السلطة الحاكمة (١) . فالمدينة اذن ، لا تسمى بالمدينة الا اذا كانت مقرا لصاحب السلطان أو من يمثله . فان كان صاحب السلطان هو الخليفة نفسه ، كانت المدينة عاصمته أو إحدى عواصمه ، وان كان والى اقليم أو كورة ، فالمدينة عاصمة هذا الاقليم أو الكورة ، وان كان قائدا على الثغور ، فالمدينة قاعدة لهذا الثغر أو حصن استراتيجي فيه .

وقد فسر ابن خلدون هذا الوضع عندما قابل الحضارة بما أسماه بالملك ، أى سيادة الدولة ، لأن الحضارة فى رأيه ، لا يكفى أن تكون فى الحضراى المدينة ، وانما ينبغى أن تلازمها سيادة

ادارية ، أى نظام واستقرار . وكانت المدينة الكبيرة بالعربية تسمى مصرا ، وكان هذا اللفظ يطلق فى عصر الفتوح الاولى على عواصم الاقاليم خاصة . وعلى هذا الاساس كانت الكوفة والبصرة تعد امصارا ، فيقال المصران .

ولقد اختصت هذه المدن والامصار بمؤسسات دينية ودنيوية تميزها عن القرى والارياف ، كالمساجد الجامعة ، والحمامات ، والاسواق ، والصنائع والحرف المختلفة التي تعتبر من أهم معالم المدينة والعمران الحضري . ومن هنا كان الفارق الكبير بين المدن والامصار من جهة ، وبين الريف (٢) والقرى الزراعية من جهة أخرى . وهذا الاختلاف نلمسه فى نظام الوظائف ، وفى طبيعة السكان بل وفى اختلاف اللهجات التي يتحدثون بها . فأهل القرى والارياف ، يشتغلون بالزراعة ، والرعى وتربية الماشية ، ولهم تنظيمااتهم المحلية التي يشرف عليها أشخاص محليون مثل الدهاقين فى الولايات الشرقية ، ومثل عمد القرى ورؤسائها فى مصر . أما أهل المدن فيشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة ، والصناعة ، والعمارة ، والادارة ، والثقافة ، والخدمات العامة ... الخ .

فالفرق اذن ، بين المدينة والقرية ، ليس مسألة مساحة أو عدد سكان ، بقدر ما هو مسألة وظائف وسلطة ادارية .

وظائف المدينة الاسلامية فى العصر الوسيط ، متعددة النواحي ، وقد تناولها بالدراسة عدد من السادة الزملاء فى هذا العدد من مجلة « عالم الفكر » واقتصر بدورى فى هذا المقال ، على جانب اقتصادى منها وهو الصناعة واربائها ، وهو موضوع واسع متشعب تناوله علماء كثيرون بالبحث والدراسة من مختلف جوانبه وجزئياته ، وعلى مناطق جغرافية محددة من مختلف العالم الاسلامى ، وهذا يبين أن الكلام عن الصناعة فى المدينة الاسلامية بشكل عام ، رغم التفاوت الكبير بين كل مدينة وأخرى ، فيه شىء من المجازفة التي قد يخفف من حدتها انني سأحاول بقدر الامكان عرض المظاهر العامة المشتركة ، فى صورة موجزة .

الموارد المالية فى المدينة :

كانت المدينة الاسلامية غالبا ما تكون قسبة اقليم يختلف اتساعا وضيقا ، ويكون اعتماده الاقليم عليها اداريا ، بينما يكون اعتمادهما عليه بما يمولها به من مواد غذائية . وكان يوجد بالمدينة عمال لجباية الضرائب منها عينا أو نقدا ، ويمتد نشاطهم الى سواها أى الى الريف المجاور لها فقط .

وكانت هذه الضرائب تنقسم الى قسمين : ضرائب شرعية أو مشروعة ، وضرائب غير مشروعة تعرف بالمكوس .

(٢) الريف فى اللغة ، الارض القريبة من الماء . وتطلق كلمة ريف فى مصر على الاراضي الخصبة الداخلية الممتدة على ضفتى النيل . أما فى المغرب والاندلس ، فتطلق على الاراضي التي تحف بالبحر أو المحيط . وكلمة ريف ايضا اسم علم للمنطقة الجبلية الممتدة فى شمال المغرب الاقصى .

أولاً : الضرائب المشروعة وهي التي أباح الشرع جبايتها وتشمل :

١ - **المال الخراجي** الذي يفرض على سواد المدينة من الاراضى الزراعية ، ويحدد بناء على قرار عمال الجباية الذين يزورون الاهراء والمخازن أو يقدرّون المحصول المنتظر اثناء الزرع أو بعد الحصاد .

٢ - **المعادن** التي تستخرج من أرض المدينة أو ضواحيها ، ثم الركاز وهو كل مال وجد مدفوناً فيها . وتقدر الضريبة عليه بنحو الخمس أو العشر .

٣ - **الزكاة أو الصدقة** ، وهي من فرائض الاسلام ، وتعنى الطهارة لأنها تطهر المال من الجزء المخصص منه للفقراء شرعاً . وكانت تجبى بطريقتين :

١ - زكاة الاموال الباطنة كالذهب والفضة ، فتترك الى الفرد المسلم أن يفرقها بنفسه . فكان عليه أن يدفع ربع العشر (١/٤) عن ماله الذي حل عليه الحول . وكانت بعض الحكومات تتدخل أحياناً في جمعها مثلما حدث بمصر في عهد الدولة الايوبية وبعض عهود سلاطين المماليك .

ب - زكاة الاموال الظاهرة كالماشى والمنتجات الزراعية ، وبضائع تجار الكارم اذا دخلت البلد وحال عليها الحوال . وهذه الزكاة كان عمال المدن يقومون بجبايتها .

٤ - **الجزية** : وتؤخذ من اهل الذمة كاليهود والنصارى ، وتجبى مرة واحدة في السنة من المعتقل والاحرار البالغين من الذكور . وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد قسم الجزية ثلاث درجات وفقاً لحالة الدمى الاجتماعية فجعلها :

٤٨ درهما على الموسرين ، ٢٤ درهما على متوسطي الحال ، ١٢ درهما على الفقراء . وقد اقر أبو حنيفة هذا التقدير بينما تركه مالك الى تقدير الامام . اما الشافعي فيجعل الحد الادنى اثنى عشر درهما ويترك مافوق ذلك الى الامام . ولفظ الجزية مشتق من الجزء على اعتبار ان الذميين يدفعونها جزاء ما منحوا من الامن . وكانت الجزية تسمى أحياناً باسم الجوالى ، وهي قد تعنى في الاصل جاليات الذميين الذين اجلاهم الخليفة عمر بن الخطاب من اوطانهم في شبه جزيرة العرب ، فلزمهم هذا الاسم ، ثم صارت الكلمة تطلق على نفس الجزية .

٥ - **المواريث الحشرية** ، وهي مال من يموت وليس له وارث .

٦ - **العشور** ، وهي المال الذي يجبى من تجار الفرنج الذين يفدون ببضائعهم الى دار الاسلام ، فكانوا يدفعون عشر قيمتها مثل الضريبة الجمركية على المستوردات في الوقت الحاضر . وقد أباح الشافعى للحاكم أن يزيد في هذه النسبة الى الخمس أو ينقصها الى نصف العشر أو يزيلها نهائياً .

٧ - **التعتيب** ، وهي ضريبة جديدة فرضت في الاندلس في عهد المرابطين وعلى يد امير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٩ هـ (١١٢٥ م) . وكان القرض منها ترميم الحصون والاسوار التي حول المدن الرئيسية ، ويقوم بسدادها اهل هذه المدن المنتفعة بها . ويبدو أن هذه الضريبة

استمرت حتى أواخر الحكم الاسلامى بالاندلس. وهى وان كانت خارجة عن الضرائب الشرعية ، الا أن فقهاء الاندلس أجازوها لأن المصلحة تقضى بذلك ، بدليل قولهم :

« وكان خراج السور في بعض مواضع الاندلس في ذلك الوقت على أهل الموضع ، وقد أجاز ذلك الفقيه أبو إسحاق الشاطبي معتمدا على قيام المصلحة التي ان لم يقيم بها الناس فيعطون ، ضاعت عليهم » . (٣)

ثانيا : المكوس : وهى ضرائب اضافية غير مشروعة نشأت عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة الى فرضها . وتسمى أيضا **بالمال الهلالى** لأنها تجبى مع هلال كل شهر عربى ، بعكس المال الخراجي الذى يجبى كل سنة . (٤) وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون اليها بعين الرضا لأنها ضرائب غير شرعية ، ولكن الضرورة لها أحكامها بعد أن قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات ، فكان لابد من إيجاد موارد جديدة لسداد هذا العجز عن طريق هذه المكوس التي اتسمت بالكثرة والتنوع وعدم الثبات على حال دائم حسب أهواء المسؤولين . وقد شملت أغلب المتاجر الواردة من الخارج ، كما شملت أغلب السلع التي كانت تباع وتشترى في الأسواق . ومن الطريف أن المأصر (جمع مأصر) وهى السلاسل الحديدية التي كانت تشد في البحر عند مداخل الموانئ لحمايتها من غارات السفن المعادية ، صارت تستخدم أيضا لفرض جمع المكوس ، كما امتدت عبر الانهار في الداخل لمنع مرور السفن قبل أن تجبى الضريبة منها لدرجة أن كلمة مأصر صارت تطلق على الضريبة نفسها . (٥)

ولا شك أن هذه المكوس كانت تشكل موردا خصباً للدولة ، ولكنها في نفس الوقت كانت تسبب أرهاقا للناس ، ولهذا كثرت الظلامات وعمت الشكوى والفتن في الأسواق ، خصوصا وأن طرق الجباية كثيرا ما كانت تتسم بالعنف وسوء المعاملة . وقد اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار مصر في أوائل عهد صلاح الدين الأيوبي من قسوة الاجراءات الجمركية في الموانئ ، وسوء معاملة التجار والحجاج القادمين الى البلاد والخارجين منها . (٦) غير أن شكوى ابن جبير لم تمنع من أن بلاده الاندلس كانت هى الأخرى تعاني من هذه الضرائب الإضافية غير المشروعة المسماة بالمكوس . وقد كان خطرهما كبيرا لأنها كانت تعطى التزاما ، وكان ملتزموها من غير المسلمين أحيانا . وقد عرف هذا الالتزام وصاحبه باسم القبالة والمتقبل ، وانتقل الى اللغة الاسبانية بلفظه ومعناه Cabala . (٧)

(٣) الحميرى : الروض المطار ص ٢٢٢ .

(٤) المقرئى : الخطط ج ١ ص ١١١ ، حلمى سالم : اقتصاد مصر الداخلى في العهد المالىكى ص ٢٨٦ .

(٥) عبد العزيز الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى في القرن الرابع الهجرى ص ١٩٢ .

(٦) رحلة ابن جبير ص ٢٨ ، ٣٩ ، عطيه القوصى : تجارة مصر في البحر الاحمر ص ٢٣٦ .

(٧) ليفى بروفنسال : محاضرات في أدب الاندلس وتاريخها ص ٨٢ .

هذه الضرائب المشروعة وغير المشروعة التي كانت تجبى من المدن الإسلامية ، كانت تمثل مورداً مالياً هاماً لبيت المال بجانب الأموال الخراجية التي تصله من الأراضى والقرى الزراعية . ومن حصيلة هذا الرصد المالى فى بيت المال المركزى ، كانت الدولة تقوم بأوجه النفقات المختلفة مثل : نفقات القصور الخلافية أو السلطانية ، وأرزاق الجند ، ورواتب الموظفين ، والاتفاق على الحملات العسكرية والمعدات الحربية ، ونفقات المشروعات العامة مثل حفر الترع والقنوات وتطهيرها ، وإقامة الجسور ، وبناء المستشفيات (المارستانات) ومنح العلماء والأدباء ، والنفقة على المسجونين وأسرى الحرب من المشاركين ودفن موتاهم .

على أننا إذا تساءلنا : ماذا كان نصيب المدينة من أوجه هذه النفقات ؟ الجواب : فى أغلب الحالات أقل نسبياً عما كانت تساهم به المدينة من أموال فى ميزانية الدولة ، كما أن نسبة الاستفادة منها كانت تتفاوت من مدينة إلى أخرى ، وقد جرت العادة أن العواصم الكبرى كانت تستأثر بالنصيب الأكبر من الخدمات الحكومية ، وهى التى سماها ابن خلدون ، بالمدينة المتوسطة فى الأقطار التى هى مركز الدولة ومقرها ، وما ذلك إلا لجاورة السلطان وفيض أمواله فيهم ، كالماء يخضر ما قرب منه من الأرض . (٨)

وكيفما كان الأمر ، فإنه يمكن عموماً حصر الإنفاق الحكومى فى المدينة فى الأوجه التالية : كانت الدولة مسؤولة عن إنشاء وصيانة بعض المنشآت العامة فى المدينة ، كدار الإمارة ، والمسجد الجامع ، والدواوين ، ومركز الشرطة ، والسجن (الطبق أو المطبق) ، والمستشفى أحياناً . وهى مسؤولة كذلك عن العناية بماء الشرب فى المدينة وتوفيره لأهلها . وترتيب أناس يكتسبون الأرباح والآثمة من الأسواق ورشها بالماء كل يوم ، وإزالة الأوساخ من المسالك والأنابيب . وترتيب الخفراء والعسس والدرايين لحراسة الأسواق ومراقبة الأمن فى المدينة طوال الليل . ويروى المؤرخ الأندلسى ابن سعيد المغربى فى هذا الصدد ، أن بلاد الأندلس كانت لها دروب تغلق فى أول الليل بواسطة الدرايين ، وكان كل واحد منهم معه سلاح وكلب وسراج . ومن الطريف أن عادة غلق الأبواب ما زالت متبعة فى إسبانيا منذ الساعة العاشرة ليلاً وبواسطة درايين يعرفون باسم سيرينوس Serenos فعلى كل من يريد الخروج أو الدخول فى منزل أثناء الليل ، أن ينادى هذا الحارس الليلي بطريقة التصفيق .

غير أن هذه الخدمات الحكومية لم تكن لها أو لبعضها صفة الدوام فى كثير من الأحيان مما اضطر المدينة إلى الاعتماد على نفسها فى سد حاجاتها . ومن هنا ظهر لها مورد مالى آخر لعب دوراً هاماً فى اقتصادها ، ألا وهو نظام الوقف أو الحبوس . وهو نظام إسلامى مازال موضوع دراسته من وثائقه الرسمية فى حاجة إلى المزيد من البحث فى العالم الإسلامى . والمراد بالوقف أو الحبوس هو الأراضى أو المؤسسات التى تكون ملكاً لشخص حر التصرف فى ماله ثم يتنازل عن

حقه في عائدها أو دخلها ، ويجعل هذا الدخل وقفا محبسا وبصفة دائمة على جهات البر والاحسان ، وصيانة المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والمدارس والخوانك (٩) والمستشفيات ، وأعانة الفقراء والمعوذين والمجدوبين واليتام والمساكين . كذلك كان يخصص دخل الوقوف للعناية بماء الشرب بالمدينة وما يتصل بها من سقايات وسبل . وكذلك لتنظيف المدينة وانارتها ، الى غير ذلك من المنافع العامة التي تشبه حاليا خدمات المجالس البلدية .



الصناعة في المدينة الاسلامية :

حض الاسلام على العمل ، وأكد على حرمة ، وجعل من الانتاج عبادة وتقربا الى الله بل جهادا في سبيله . قال تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » . وقال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » ، فالمقصود هنا القوة في الحرب والقوة في العمل والانتاج . وفي الحديث الشريف : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » .

ولقد اعتمد العرب في حياتهم بالدرجة الاولى على أعمال التجارة والنقل وتربية الماشية ، كما اشتهروا ببعض الصناعات المحلية كالمنسوجات والجلود والاسلحة وعلى الاخص في اليمن وعمان والبحرين والطائف والمدينة المنورة .

ومع اتصال الفتوحات العربية مشرقا وغربا ، وانتشار الاسلام بين الموالي أو اهالى البلاد المفتوحة ، واختلاط العرب بهم عن طريق الجوار أو المصاهرة ، نشأت الشعوب الاسلامية والعربية التي حافظت على تراثها الحضارى القديم في ميادين الزراعة والصناعة ، وعملت على تطويره ، لأن طبيعة التطور الحضارى تحتم استفادة الخلف من تراث السلف .

ويضاف الى هؤلاء المسلمين من العرب والموالي ، أهل الذمة من الصناع واصحاب الحرف الذين استوطنوا البلاد الاسلامية ، مستفيدين من الحماية التي تقدمها لهم الدولة . ولم يكن عليهم الا أن يعترفوا بسيادتها ويطيعوا نظمها ، ويدفعوا الضرائب لها .

والواقع أن الحكومات الاسلامية بصفة عامة ، كفلت لعمالها من ارباب الحرف والصناعات حرية واسعة في ممارسة أعمالهم ، ولم تتدخل الا في بعض الصناعات المحدودة التي كان يتطلب ممارستها الحصول على اذن خاص مثل انشاء الحمامات ، وصنع الاسلحة ، وسك النقود ، وتركيب الادوية ، والعمل في دور الطراز وهذا راجع بطبيعة الحال الى أسباب تتعلق بالصلحة العامة أو الأمن العام (١٠)

(٩) الخوانك جمع خايكاه وهي كلمة فارسية الاصل معناها بيت ، وهي تعنى في الاسلام الاماكن التي يختلئ فيها الصوفية لعبادة الله .

(١٠) صالح أحمد العلي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجرى ص ٢٠٢ .

وارتقت الصناعة بتوالى الاجيال ووفرة المواد الخام النباتية والمعدنية ، واتصال العمران في المدن لاسلامية . على انها ظلت مع ذلك في مستوى الصانع اليدوى ، وبقيت السلع تصنع في البيوت أو المحال والحوانيت . وقد تطلب هذا العمل اليدوى من العامل أن يبدى مهارة وحذاً وصبراً ، مما أعطى إنتاجه ، رغم قلته ، صفة الاتقان وطابع الطلاوة . (١١) ولهذا كانت حالة العامل الاقتصادية متواضعة ، وتكفى لضروريات عيشه فقط منطبقاً عليه القول المأثور «صناعة في اليد أمان من الفقر وأمان من الغنى» ، واعتبر أهل الحرف في عداد العامة أو الطبقة الدنيا من المجتمع الاسلامى . ولهذا كله ، كانت الصناعة وأربابها موضع عطف وتقدير عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين الذين أفردوا لها الرسائل والفصول في مؤلفاتهم ، ومثال ذلك ما نجده في رسائل اخوان الصفا ، وفيما كتبه المؤرخ الفيلسوف ابن خلدون عن الصنائع في مقدمة تاريخه .

واخوان الصفا جمعية سرية سياسية دينية شيعية ، بدأ نشاطها في البصرة ثم انتشرت في مختلف البلدان في القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، وكانت غايتها السعى الى اسعاد النفوس وتهذيبها . ولهذا الغرض الفوا رسائلهم المشهورة التي يبلغ عددها حوالى ثلاث وخمسين رسالة في مختلف نواحي العلوم والمعرفة التي يحتاج اليها الفرد المثقف في ذلك الوقت .

على أن الذى يهمنا في هذا الصدد هو أن رسائل اخوان الصفا ، وجهت عناية خاصة الى العمل والى الصنائع وأثنت عليهم وعلى شرف الصنائع ، ووصفت من لا صناعة له بأنه اما متكبر مثل اولاد الملوك ، او كسول جاهل ، او زاهد ورع لاتعنيه امور الدنيا . كذلك يلاحظ أنهم في تصنيفهم لطبقات المجتمع ، صنّفوا الناس على أساس مادي حسب عملهم ودخلهم ، وليس على أساس انسابهم واحسابهم وذلك كما يلي :

- ١ - الصناع : هم الذين يعملون بأبدانهم وأدواتهم ويعيشون من بيع ما ينتجون .
 - ٢ - التجار هم الذين يتبايعون بالأخذ والعطاء وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون .
 - ٣ - الأغنياء وهم يملكون المواد الأولية ويشترون البضائع المنتجة . ويدخل أغنياء التجار في هذه الطبقة . (١٢)
- أما من جهة الصنائع نفسها ، فقد صنّفها اخوان الصفا تصنيفات عديدة منها :
- ١ - حسب فائدتها : كالصنائع الضرورية للمجتمع (الزراعة والحياكة والبناء) والصنائع المكملّة لها (كالجليج والفزل والخياطة) .

(١١) جال ريسلر : الحضارة العربية ص ١١٨ ترجمة غنيم عبدون .

(١٢) رسائل اخوان الصفا ج ١ ص ٢١٠ - ٢٢٧ ، عبد العزيز الدورى ، تاريخ العراق الاقتصادى في القرن الرابع الهجرى ص ٨٦ ، وما بعدها .

٢ - حسب موضوعها : كالصنائع الجسمانية والحرف اليدوية وهذه بدورها تصنف الى صنفين :

١ - الصنائع التى يكون موضوعها بسيطا:

كالماء (كالسقي والملاحة والسباحين الخ)
والتراب (كحفرى الآبار والترع والأنهار الخ)
والنار (كالنفاطين والوقادين والمشعلين)
والهواء (كالزمارين والبواقين والنفخين)
والماء والتراب (كصناعة الفخارين والفضارين)

ب - الصنائع التى يكون موضوعها مركبا وهى :

المعادن (كالصقارين والحدادين والرصاصين
والصواغين)
النباتات (كالنجارين والحصريين والخواصين
والكتانيين)
الصناعات (كالصيادين والدباغين والطباخين
والوزائين .. ومن الصنائع ما موضوعها اجساد
الناس كصناعة الاطباء والمزيين ، ونفوس الناس
كصناعة المعلمين) .

ولا شك أن هذه التصنيفات تلقي ضوءا على الفكر الاقتصادى فى هذه الفترة (١٣)

أما المؤرخ الفيلسوف عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) ، فقد أفرد هو الآخر للصنائع والحرف عدة فصول فى مقدمته ، وعلق عليها بملاحظات خلاقة تستحق التنويه . فهو يرى ان الصناعة بمهنتها المختلفة رمز للحضارة ولا توجد الا فى أهل الحضرة ، ولا تكمل الا بكمال العمران الحضري وكثرته ، لانها مركبة وعلمية تصرف فيها الافكار والأنظار ، بينما الفلاحة أو الزراعة فى نظره من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو . (١٤) كذلك يرى ابن خلدون أن العمل هو المقياس الاساسى للقيمة أى أنه أبرز أهمية العمل ودوره فى تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وغير أنه لم يغال كما غالى كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) م فى إبراز أهمية عنصر العمل ، فلم يجعل منه المقياس الوحيد للقيمة . (١٥) هذا ، ويبدو أن ابن خلدون قد

(١٣) راجع (رسائل اخوان الصفا - ج ١ ص ١١٢ - ١١٥ ، عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص ٩٨ - ٩٩ .

(١٤) المقدمة ص ٢٨٣ .

(١٥) المقدمة ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

تأثر بتصنيف الصنائع عند اخوان الصفا ، اذ نراه يتحدث عن أهميات الصنائع حسب ضرورتها ، غير أنه اتبع في تصنيفها وتوزيعها المنهج الذي رسمه في مقدمته والذي يقوم على طبيعة العمران الحضري ، مثال ذلك قوله : ففي كل مصر توجد الصنائع الضرورية ، كالخياط والحديد والنجار وامثالها ، أما ما يستدعى لعوائد الترف وأحواله ، فانما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة ، الآخذة في عوائد الترف والحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والطباخ وامثال هذه وهي متفاوتة . وبقدرا تزيد عوائد الحضارة وتستدعى احوال الترف ، تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك المصر دون غيره . (١٦)

ثم يضرب ابن خلدون أمثلة على كلامه السالف الذكر ، ببعض الدولة الإسلامية على أيامه بقوله : « فعلى قدر عمران البلد تكون جودة الصنائع والتأنق فيها ، كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور العجم ، والحمر الانسية ، ويتخيل أشياء من العجائب بايهام قلب الأعيان وتعليم الحداء والرقص ، والمشى على الخيوط في الهواء ، ورفع الانتقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الكصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب لأن عمران امصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة أدام الله عمرانها بالمسلمين » (١٧)



الطوائف الصناعية أو الأصناف :

سبقت الإشارة الى أهمية المدن في نشأة الحضارات وازدهار الحرف والصناعات . ففي مساحتها المحدودة ، يتجمع عدد كبير من العمال من مختلف الاجناس والاديان ، متقاربين في السكن ومتصلين بعضهم ببعض في حياتهم اليومية بالأسواق ، تجمعهم روابط اقتصادية واجتماعية وفكرية ، كل في مجال تخصصه . ومن هنا نشأ نظام الطوائف والتكتلات الصناعية التي عرفت بأسماء متعددة مثل الأصناف (١٨) ، وأرباب الصنائع ، وأصحاب المهن ، وأهل الحرف ، وهي كلها تعابير تعطي معنى الجماعة لأبناء الصنعة الواحدة ، وان كنا لانجد ذكرا لاصطلاح يطلق على أهل حرفة بعينها .

ومع نمو المدن واتساعها ، وتطور الحياة الاقتصادية وتعقدتها في العالم الإسلامي ، قوى الشعور المشترك بين أصحاب كل حرفة ، وصار لهم في نطاقها نظام أو عرف خاص يكفل لهم الحماية من المنافسة ، ويرفع من مستواهم الفنى والمادى ، ويعمل على تدريب الأبناء الجديد او المبتدئين في الصنعة . (١٩)

(١٦) المقدمة ص ٢٧٧ .

(١٧) المقدمة ص ٤٠١ .

(١٨)

Louis Massignon : Ency. of Islam, Art „Sinf“

(١٩) راجع (برنارد لويس : النقابات الإسلامية Islamic Guilds ، ترجمة عبد العزيز الدورى ، مجلة الرسالة

سنة ١٩٤٠ ، الأعداد ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٢ . وكذلك سعيد عاشور : المجتمع المصرى في عصر سلاطين المماليك ص ٣٦) .

وكان لكل حرفة رئيس أو شيخ اختلف فى تلقيبه من بلد لآخر مثل الامين (فى المغرب) ، والمعلم أو الأوسطى (ولعلها تحريف استاذ) فى مصر ، ومثل لقب العريف الذى استخدم فى بلدان كثيرة . وكان تعيين شيخ الطائفة يتم بالاختيار أو الانتخاب وبموافقة المحتسب ممثل الحكومة ، كما كان يعاونه أحيانا مجلس من كبار معلمى الصنعة يعرفون بالاختيارية ، أو المخاترة (أى المسنين) . وكانت مهمة هذا الشيخ أو العريف هو القيام بدور الخبير الفنى فى الخلافات التى تقع بين أهل الحرف وعمالهم حول سلعة من السلع . وكان رأيه مقبولا لدى القاضى أو المحتسب . كذلك كان هو الذى يبلغ المحتسب رأي طائفته حول تكاليف السلع التى يصنعونها وتحديد ثمن بيعها . (٢٠)

وقد جرت العادة أن يتدرج الفرد فى الحرفة من مبتدىء أو صبي صغير الى صانع مدرب . وكانت هذه الترقية تعتبر نقلة هامة فى حياة الصانع لانها تمكنه من الاستقلال بنفسه فى حانوت خاص ، وتوصله بعد ذلك الى الرئاسة والمعلمة . ولهذا كان يصحب هذه الترقية احتفال بهذه المناسبة تتلى فيه الفاتحة ، وتشد الامداح النبوية ، ثم تقام مراسيم تعرف بالشد أى شد المحتفل به . وتتلخص فى أن يقوم شيخ الطائفة بشد وسط المحتفل به بحزام مع عقده يقوم كبار المعلمين الحاضرين فى الحفل بحلها . ثم يلبس المحتفل به لباسا خاصا يعرف بالسروال ، ويوضع فى كتفه شال ، ويعرف بواجباته الجديدة ، ويؤخذ عليه العهد والميثاق بأن يلتزم بها ولا يخرج عليها وأن يظل مخلصا لها ، وهى كلها مبادئ تقوم على التحلى بمكارم الاخلاق مثل القناعة بالقليل ، والصبر على العمل ، والتواضع مع الآخرين ، والاخلاص للمعلم وأسرته . وفى آخر الاحتفال يتناول الجميع طعام وليمة يقدمها لهم الصبي المحتفل بترقيته . (٢١)

وعلى هذا الاساس يمكن تلخيص وظائف هذه الاصناف أو الطوائف المهنية فى المدينة الاسلامية ، بالامور التالية : -

١ - تعليم الصبيان اسرار المهنة وتحديد العلاقة بين المعلم والصبي يشبه تعاقد أو التزامات بين الطرفين .

٢ - المراقبة الفنية على المشتغلين بالصناعة الواحدة ، وحماية المستهلك من الفس وسوء الصنعة .

٣ - المشاركة فى تحديد الاجور واسعار السلع .

٤ - فض الخلافات التى تنشأ بين افراد الطائفة الواحدة .

(٢٠) ليفى بروفنسال : محاضرات فى آدب الاندلس وتاريخها ص ٨٩ .

(٢١) راجع (برنارد لويس : المرجع السابق : حلمى سالم - اقتصاد مصر الداخلى فى العهد المالىكى ص ١٩٦) وكذلك :
Louis Massignon: Ency of Islam, art. "Shadd"

٥ - اعتبار الامين أو العريف مسؤولاً عن طائفته أمام ممثل الحكومة في السوق وهو المحتسب . (٢٢)

ولقد شبت هذه الاصناف أو الطوائف الصناعية الإسلامية بنظام نقابات الصناعات أو اتحادات العمال التي كانت تسمى في أوروبا Guilds أو Corporations ، ولكنها في الواقع كانت تختلف عنها في أنها لم تشارك في إدارة المصالح العامة في المدينة ، أو تقوم بدور غير دور التحكيم الخالص في المشكلات المهنية ، أو تنتزع بعض الامتيازات البلدية للمدينة ، أو تتخذ لنفسها حامياً أو راعياً دينياً من الاولياء والقديسين كما حدث في العالم المسيحي . ثم أن الاصناف الإسلامية لم تعرف الانقسام الذي ظهر في أوروبا الغربية بين اصحاب العمل والعمال الذي انتهى الى نشأة جماعات اصحاب العمل وجماعات العمال . (٢٣)

وكيفما كان الامر ، فان موضوع التشابه والاختلاف بين الاصناف الإسلامية والنقابات الأوروبية ، ما زال موضع نقاش بين المؤرخين .

على أن موضع الاهمية هنا ، هو أن هؤلاء الحرفيين والصناع ، بحكم كونهم من طبقة العامة في المدينة الإسلامية ، فقد لعبوا دوراً هاماً في حياتها العامة ، اذ شاركوا في ثوراتها الشعبية ، وجمعياتها السرية ، وفرقها الدينية وفي احتفالاتها وموابعها العامة في المواسم والاعياد ، في وقت لم يكن يوجد فيه على نطاق شعبي ذلك التنفيس الرياضي أو الاجتماعي الموجود حالياً .

ففي المدن المغربية ، انخرط أكثر أهل الحرف في صفوف الطرق الصوفية التي كانت منتشرة بكثرة في شمال إفريقيا . كذلك انتشر هذا النوع من الفتوة الصوفية في خراسان شرقاً ولا سيما في مدينة نيسابور التي قال فيها أبو بحفص عمر النيسابوري الحداد (ت بعد سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٣ م) معبراً عن هذه النزعة الصوفية : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة ؟ فقال : من كان فيه اعتدال آدم ، وطلاقة نوح ، ووفاء إبراهيم ، وصدق اسماعيل وإخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد (صلعم) ، ورافة أبي بكر ، وحمية عمر ، وحياء عثمان ، وعلم علي ، ثم مع هذا كله يزدري نفسه ويحتقر منا هو فيه » . (٢٤)

والى جانب هذا النشاط الصوفي التقشفي كان للحرفيين - ولا سيما الفقراء منهم - أوجه نشاط أخرى اتسمت بطابع العنف أو السرية . ومن أمثلة ذلك ، اقبال بعضهم على اعتناق

(٢٢) راشد البراوي : حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين ص ١٩٤ .

Ira M. Lapidus : Middle Eastern Cities , p. 94

(٢٣) انظر

وكذلك ليفي بروفنسكي : المرجع السابق ص ٨٩

(٢٤) ورد هذا النص ل كتاب الملامية للسلمي ، مخطوطة ببرلين . من (جيرالد زانفر : الفتوة ، هل هي الفروسية الشرقية - دراسات إسلامية ص ٢٢٠ ، بيروت ، دار الاندلس ١٩٦٠ ،

دعوة القرامطة السرية التى قامت على يد حمدان قرمط بالعراق فى القرن الثالث الهجرى نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادى ثم امتدت بعد ذلك الى البحرين على يد أحد دعاة قرمط وهو سعيد الجنبى ، وكان من مبادئها تطبيق المساواة على الجماعة الاسلامية . (٢٥)

كذلك انضم الحرفيون فى بغداد الى جماعة العبارين أو الشطار أو الفتيان (٢٦) ، الذين كان أول ظهورهم ابان الفتنة بين الامين والمأمون وأبلوا بلاء حسنا فى الدفاع عن بغداد ضد جيوش المأمون سنة ١٩٧ هـ .

وعلى الرغم من الصفات المذمومة التى وصفوا بها مثل : الرعاع ، العراة ، الاندال ، اللصوص ، الا أن هؤلاء الشباب تميزوا بصفات تبعدهم عن اخلاق اللصوص العاديين مثل : الشجاعة والشهامة ، والصبر على المكاره والشهوات ، والمحافظة على المحارم وعلى شرف الكلمة ، وعدم التعرض لاي شخص استسلم لهم . وكان شعارهم ، الثورة على السلطة ، واصحاب المال ، اى رفض الاوضاع الاقتصادية السائدة . ولهذا انحصرت اعمالهم فى مهاجمة رجال الشرطة والاغنياء وكبار التجار ، وليس الصناع بطبيعة الحال لانهم ينتمون اليهم ، بدليل ان التنظيم الداخلى لجماعة العيارين ، كان جوهره تنظيما حريبا ، وكذلك كانت مراسيم الانتماء لطائفتهم والطقوس المتصلة بها ، تشبه مراسيم وطقوس الاصناف ، مثل لبس السراويل ، وشد الحزام ، وشرب الانخاب بماء الملح احتفالا بالعضو الجديد . لذلك كان لهم تنظيم فروسى مثل اتخاذ الرؤساء والقواد والنقباء والعرفاء ، والمحلات المختلفة فى بغداد . وكان مثلهم الاعلى هو على بن ابي طالب فتى الاسلام الاول . (٢٧) وأغلب الظن أن كلمة عيار بمعناها البدئ (لص ، نذل) كانت لا تعدو أن تكون شتيمة يلقى بها الخصوم فى وجه خصومهم ، وقد قيل فى هذا الصدد : « والعرب تمدح بالميّار وتذم به » (٢٨) .

ولما تشعبت فرق العيارين وكثر عددها واشتدت خلافاتها ، عمل الخليفة العباسى الناصر لدين الله (٥٧٥ - ٦٢٢ هـ) (١١٨٠ - ١٢٢٥ م) على استقطابها واعادة تنظيمها وبعثها تحت قيادته فى نظام فردوسى نافع ومفيد تحت اسم (الفتوة) وهى التى أطلق عليها الباحثون الاوروبيون خاصة اسم الفروسية . وكان هدف الناصر من وراء ذلك ، تنظيم الشباب

(٢٥) راجع التفاصيل فى (الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتأخرة ص ٢٨٢) .

(٢٦) العيار فى اللغة هو الشخص الذكى الكثير الحركة . والشاطر هو الشخص المتصف بالدهاء والخيانة . اما الفتيان فجمع فتى وهو تعبير كثيرا ما ترجم الى اللغات الاوربية بمعنى فارس : بالالمانية Ritter وبالانجليزية Knight وبالفرنسية Chevalier .

(٢٧) راجع (حسين أمين : العيارون ونشاطهم الشعبى فى بغداد ، مجلة التراث الشعبى سنة ١٩٦٣ العدد الثانى ، بدرى محمد فهد : العامة ببغداد فى القرن الخامس الهجرى ص ٢٨٦) . وكذلك

Arendank : Ency. of Islam, art. Futurua

(٢٨) تاج العروس ج ٢ ص ٤٣٤ .

وخلق جيل جديد يتحلى بالمبادئ السامية والأخلاق الكريمة والعادات الحسنة ، فضلا عن إعادة هيبة الخلافة العباسية التي فقدتها منذ قرون . (٢٩)

ومن حسن الحظ أن المؤلف العربي المعاصر أبا عبد الله محمد بن العمار البغدادي (ت ٦٤٢ هـ / ١٢٤٢ م) قد وضع كتابا عن منظمة الناصر سماه الفتوة ، جمع فيه كل قواعد الفتوة والمروءة على حد قوله . (٣٠)

والجدير بالذكر ، أن مراسيم الانتماء لحركة الفتوة هذه ، مثل لبس سراويل الفتوة ، وشرب الانخاب بماء الملح ، وحلق جزء من الرأس ، وشد المريد بمنطقة أو حزام ، كانت مستمدة من طقوس العيارين والحرفيين من قبل ، كما استمر أثرها باقيا في نقابات الحرفيين بعد ذلك الى وقت متأخر . هذا ويلاحظ في فتوة الناصر ، انها تتكون في أساسها من صناع المدن وغيرهم من العامة ، الا انها قبلت أيضا عددا من أمراء الشام والعراق وآسيا الصغرى وغزنة . كذلك درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر الميلادي ، على منح سراويل الفتوة للأمراء والاعيان المصريين ففى بعض الاحيان . ولعل منح السراويل للأمراء هو الذى أدى الى تشبيه الفتوة بالفروسية الأوروبية على اساس المطابقة بين مبدأ التبعية Homage فى الغرب ، والرباط الجامع بين المريد واستاذة فى الشرق . وان كان هناك تحفظ هام حول هذه المقارنة يقوم على أن المجتمع الاقطاعى الأوروبى ، لا يمكن أن ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضروري أيضا أن يمنح الملوك تابعيهم قطعاً من الأرض بانتظام . (٣١)

وكيفما كان الامر ، فالمهم أن هذه الحركات الشعبية التى انخرط فيها الحرفيون ، لم تقتصر على بغداد والقسم الشرقى من الخلافة العباسية ، بل امتدت غربا الى الشام ومصر أيضا . فىرى بعض المؤرخين أمثال الدورى وسوفاجية أن هناك ارتباطا وتداخلا بين حركة العيارين فى العراق ، وبين فتوة الاحداث التى ظهرت فى المدن الشامية منذ أواسط القرن الرابع الهجرى ، واستمر نشاطها الى القرن السادس الهجرى (١٢ م) . واستندوا فى ذلك على أن هؤلاء الاحداث كانوا - مثل العيارين - أشبه بميليشيا شعبية تحسب لها

(٢٩) تنبى الإشارة هنا الى أن المؤرخ التونسى المعروف ابن خلدون ، انتقد فتوة الناصر واعتبرها لهو أمير لا خطر له ، وذلك عند قوله فى كتابه المعبر ج ٣ ص ٥٣٥ : « وكان الناصر مع ذلك كثيرا ما يشتغل برمى البندق واللعب بالحمام المناسب ، ولبس سراويل الفتوة شان العيارين من أهل بغداد ... وكان ذلك كله دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم » . والواقع ان ابن خلدون ، كما هو معروف ، قد جاء بعد الناصر بنحو قرنين من الزمان وهى مدة طويلة قد تبعده عن تقدير الوزن الصحيح لقيمة هذا العمل بالنسبة لوقته .

(٣٠) نشر هذا الكتاب (الفتوة لابن العماد) مصطفى جواد ، تقى الدين الهلالى ، عبد الحليم النجار ، واحمد ناجي القيسى (بغداد ١٩٥٨ - ١٩٦٠) .

(٣١) راجع (زالنفر : الفتوة ، هل هى الفروسية الشرقية - دراسات اسلامية ص ٢٢٣) .

وكذلك

Poliak : Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon 1250-1900, London Royal Asiatic Society 1939

الدولة حسابها ، وكان لها رؤساء ونقباء ومقدمون ومحلات فى المدن الشامية التى تسيطر عليها ولا سيما فى حلب ودمشق ، حيث كان رئيس فرقة الاحداث هو السيد الفعلى فى المدينة ، ولا يستطيع اى شخص ان يفرض نفوذه فيها الا بموافقته والتعاون معه . (٣٢)

اما فى مصر ، فيبدو ان الفاطميين ، منذ القرن الرابع الهجرى ، قد أدركوا - مدى ازدياد اهمية العامة ، وخطورة دورهم فى الحياة الاقتصادية بالمدن المصرية ، ولهذا عملوا على تلافى هذه الحركات الشعبية المعارضة ، باجراء اصلاحات اقتصادية شاملة تقوم على سيادة الامن والنظام والعدالة ، وعلى سياسة تحديد الاسعار ومقاومة الغلاء والاحتكار ، وافساح المجال للنشاط الحرفى والتجارى ، ومعاملة الاقباط ، وهم عماد الصناعة فى مصر ، فى ذلك الوقت ، معاملة سمحة تقوم على مبدأ التسامح الدينى ، كى يتفرغوا لعمالهم . وقد أدت هذه الاصلاحات الى تحسين احوال المعيشة كما هو واضح من كتابات المعاصرين امثال المقدسى وناصرى خسرو .

لكن المهم هنا ، ان الدولة الفاطمية اتبعت فى القاهرة سياسة تربية عسكرية ربما سبقت بها فتوة الناصر فى بغداد ، وذلك بتجنيد هـا للحرفيين وغيرهم من شباب مصر فى فرقة عسكرية عرفت باسم **الفلمان** أو **الصبيان الحجرية** ، نسبة الى الحجر أو الثكنات التى أقاموا فيها بجوار دار الوزارة عند باب النصر فى شمال القاهرة . ويفهم من كلام المقرئى فى هذا الصدد ، ان أفراد هذه الفرقة كانوا فى البداية منذ عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمى من مهرة الصناع وأولاد الناس (٣٣) من مختلف الولايات والاعمال المصرية ، وانهم شاركوا مع الجيوش الفاطمية فى الحروب الصليبية بالشام ، ثم اضطر الوزير الفاطمى الافضل بن بدر الجمالى ، بعد هزيمته معهم أمام الصليبيين فى عسقلان ، الى حل هذه الفرقة ، واعادة تكوينها من أبناء الجند فقط سنة ٤٨٧ هـ . وقد علق المستشرق الانجليزى كاسلز كاي على التنظيم الاول لهذه الفرقة ، بأنه اول محاولة لتجنيد المصريين فى مصر الاسلامية . (٣٤) وينص المقرئى كذلك على أن هذه الفرقة كان لها قيادة خاصة بها يتولاها أمير يقال له الموفق كما كان لها نقباء واستاذون وخدام برسمها . ويبدو ان هؤلاء الفلمان كانوا يعدون اعدادا خاصا للقيام بالاعمال الفدائية السريعة التى تتقدم الجيش الرئيسى لتفطية

(٣٢) عبد العزيز الدورى : مقدمة فى التاريخ الاقتصادية العربى ص ٧٩ ، وكذلك :

Sauvaget : *Alep, Essai sur le developpement d'une grande ville Syrienne, des origines au XIX siecle* p. 97 (Paris 1941)

(٣٣) يستعمل المقرئى نقلا عن ابن أبى طى عبارة اولاد الناس تعنى هنا عامة الناس من المصريين . اما مفهوم اولاد الناس كمصطلح مملوكى بمعنى أبناء المماليك الاتراك فقد جاء متأخرا بمدة طويلة فى عصر دولة المماليك . راجع (المقرئى : الخطط ج ١ ص ٤٣٣) .

Cassels Kay : *Yaman, its early medieval History* by Omara, P. 264 note 50 (London 1931)

(٣٤) انظر

تحركاته بدليل قول المقرئى : « وكانوا يبيتون في حجرهم بعدتهم وسلاحهم وخيولهم بحيث اذا جردوا ، خرج كل لوقته لا يكون له ما يمنعه فكانوا في ذلك على مثال الذؤابة (أي المقدمة) والاستار (٣٥) (أي الفطاء والستر) . ولاشك أن هذا الوصف يذكرنا بفرق الفتوة والاحداث التي كانت تعمل منفصلة عن الجيش الرئيسى ولها قيادتها الخاصة بها .

أما زمن الايوبيين والمماليك ، فتحدثنا كتب التاريخ عن منظمات شعبية مسلحة من الرجالة أطلق عليها اسم الحرافيش . وقد وصفهم البعض بما وصف به العيارون في بغداد بأنهم كانوا من الرعاع وزعر العامة . غير أن ابن منظور في معجمه لسان العرب يعطينا تفسيراً واضحاً لهذه التسمية عند قوله : « واحرنفش الرجال اذا صارع بعضهم بعضاً . واحرنفش الديك أي تهيأ للقتال » . (٣٦) وهذا التفسير أيده المصادر التاريخية عند الكلام عن الحرافيش في جيش صلاح الدين ، فوصفتهم بأنهم فرقة من المتطوعة ، لها قيادتها الخاصة ، تتقدم الجيش النظامى في الهجوم دون أن تكون جزءاً أساسياً منه . ومثال ذلك الهجوم الذى شنوه على قلعة بيت الاحزان وهم يصيحون : « الله اكبر » مما أوقع الرعب في قلوب الفرنجة الذين خيل لهم أن المسلمين معهم بداخل الحصن فاستسلموا في الحال قبل وصول صلاح الدين بالجيش الرئيسى . (٣٧) وهذا الوصف يذكرنا من غير شك بفرق الفتوة والاحداث والفلمان من قبل .

كذلك يروى لنا المؤرخون أمثلة حية من المقاومة الشعبية التي أبدتها هؤلاء الحرافيش المصريون ضد حملة لويس التاسع على دمياط سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) ، وكيف أنهم كانوا يتحاليون في اختطاف الفرنج بكافة الطرق التي تثير الدهشة والاعجاب ، مثال ذلك أن مجاهداً من الحرافيش قور بطيخة وأدخل رأسه فيها ثم غطس في الماء الى أن قرب من الفرنج فظننه بعضهم بطيخة سائبة في النيل ، ولما نزل لأخذها خطفه ذلك الحرفوش وأتى به أسيراً الى معسكر المسلمين . وهناك قصة صياد السمك أحمد الدمياطى الذي كان يجد الجماعة من الفرنج على ساحل البحر (النيل) خائرين من الجوع ، فيطرح عليهم شبكته ويبادرهم بالدبح . هذه الامثلة وغيرها تدل بوضوح على المفهوم الاسلامى للجهاد في العصر الوسيط حيث كان عامة الناس وحتى رجال الدين قادرين على حمل السلاح والقتال به الى جانب أعمالهم وحرفهم التي يكتسبون منها .



(٣٥) المقرئى : الخطط ج ١ ص ٤٤٤

(٣٦) ابن منظور . لسان العرب ج ٦ ص ٢٨٢ (طبعة بيروت ١٩٥٦) .

(٣٧) انظر : Salah El Beheiry : Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides p. 156-159

(٢٨) احمد مختار العبادى والسيد عبد العزيز سالم : تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام ص ٢٣٨ ، ٢٤٢ .

نماذج لبعض الصناعات فى المدن الاسلامية :

تعددت الصناعات فى المدن الاسلامية حتى صارت مظهرا من مظاهر ازدهارها الاقتصادى .
ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة أن نقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون فى وصفها ، أو أن نشاهد
ما بقى منها فى المتاحف الاسلامية والدولية . وحسبى فى هذا المجال أن أقدم نماذج لبعض
الصناعات الحيوية التى كان للإسلام فضل فيها ، والتى تتعلق فى تصنيفها بعميشة الانسان
من ناحية كسائه وغذائه وشرابه وثقافته والدفاع عن نفسه . وأعنى بذلك صناعة الملابس
وجر المياه ، والسكر ، والورق ، والأسلحة .

أولا : صناعة المنسوجات :

اشتهر المصريون والفرس من قديم بصناعة المنسوجات ، ولما فتح العرب هذه
البلاد ، عملوا على تنمية وتطوير هذه الصناعات الساسانية والقبطية ونشرها فى البلاد التى
فتحوها . ويؤيد ذلك كتابات الجغرافيين والمؤرخين التى تدل على وجود اتصالات وثيقة
وتشابه كبير بين صناعات النسيج فى المدن الاسلامية الى درجة المنافسة . فالنسيج
الحريرى العنابى الذى كان يصنع أصلا فى محلة العنابية بغرب بغداد ، لم يلبث أن انتقلت
صناعته الى مصر والاندلس بنفس الاسم . والاثواب الدبيقية المصرية الموشاة بالحريير
والذهب والتى كانت تصنع فى بلدة ديبق قرب دمياط ، لم تلبث هى الاخرى أن صارت تصنع
فى العراق وفارس بنفس الاسم أيضا . والمقاطع الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع بمدينة
الاسكندرية ، صار الصانع فى البلدان المختلفة يقلدونها ويبيعونها على أنها من الاسكندرية .
والمنسوجات التى اشتهرت أصلا بأصبهان وجرجان فى ايران ، لم تلبث أن صارت تصنع
فى الاندلس وغيرها باسم الاصبهانى والجرجانى أيضا . والقماش المعروف باسم بوقلمون والذى
كان يصنع فى مدينة تنيس بجوار دمياط ، صار يصنع أيضا فى مدينة شنترين Santaren
فى غرب الاندلس وب نفس الوانه المتغيرة فى اليوم الواحد . (٣٩) كذلك شبهت مدينة كازورون
الايرانية بمدينة دمياط المصرية فى صنع الثياب الكتانية حتى صارت تسمى « دمياط العجم » ،
مما يدل على وجود صلة بين الصناعتين فى مصر وفارس . هذا بالإضافة الى أقمشة السقلاطون
Esquerlat الحريرية الوردية التى اشتهرت فى الاصل ببلاد اليونان ثم انتشرت صناعتها فى
المدن الاسلامية شرقا وغربا .

وهذا التشابه فى الانتاج ان دل على شىء فانما يدل على أن الاسلام كان عامل توحيد فنى
وصناعى الى جانب كونه عامل توحيد دينى وثقافى بين بلدان العالم الاسلامى .

(٣٩) قيل فى تفسير بوقلمون انه اسم الحريية باليونانية لانه يتغير مثلها فى الوان شتى متغيرة . وقيل كذلك انه
اسم دابة بحرية لها وبر فى المحيط الاطلسي فى غرب الاندلس ، وانها كانت تحتك بحجارة الشاطئ فيقع منها وبر فى لبن
الحريير ولون الذهب فيجمع وتنسج منه فى مدينة شنترين ثياب تتلون فى اليوم الواحد . (المقدسى : احسن التقاسيم
ص ٤٢٢ ، زكى حسن : كنوز الفاطميين ص ٥٢) .

على أن هذا التشابه في صناعة المنسوجات لم يمنع من وجود أوليات فيها بكل اقليم حسب الانتاج الزراعى ووفرة الخام فيه .

فالمشرق الاسلامى بصفة عامة امتاز بزراعة وصناعة القطن الذى انتقل اليه من الهند من قديم ، وصارت اهم مراكزه في بلاد ما وراءالنهر (تركستان) وشرق فارس . ففي كتاب تاريخ بخارى للترشخي (ت ٣٤٨ هـ) ، نجدوصفا لنسيج قطنى اشتهرت به بخارى وقراها ، وهو الكرباس ويسمى ايضا الزنديجى لانه ظهر اول الامر في قرية من اعمالها تسمى زندنة . وكان هذا القماش يحمل الى العراق وفارس ومصر والشام والروم وغيرها ، ويتخذ منه الملوك والعظماء ثياباويشترونه بثمان الديباج . وكان منه الاحمر والابيض والاخضر . وكان ببخارى صناع مهرةمخصصين لهذا العمل ، ودار صناعة (بيت الطراز) لعمل هذه الثياب والبسط والسرادقات وسجاجيد الصلاة . وفي كل عام كان يذهب اليها عامل خاص من بغداد ويأخذ من هذه الثياب ما يقابل خراج بخارى . (٤٠)

كذلك اشتهرت مرو ونيسابور ومعظم مدن خراسان بثياب القطن اللينة الفاخرة . وفي ذلك يقول الثعالبي : « وقد علم الناس ان الكتان لمصر . » (٤١)

ومن شمال فارس انتقلت زراعة القطن الى العراق والجزيرة ، ومن اهم مراكز زراعته البصرة جنوبا ، ومجدل ورأس العين وحران وعربان في الجزيرة شمالا . ويقال ان الحمدانيين عملوا على نشره هناك بين النهرين . ومن ثم قامت صناعات قطنية في العراق ، فاشتهرت البصرة بالبز وهو نسيج قطنى ثمين تصنع منه القوط والمآزر والطيالس . كما اختصت الموصل وحران بصناعة اقمشة قطنية رفيعة تعرف بالشاش . بينما بلدة حربى ومدينة بغداد وقراها امثال باقدارا والحضيرة بصنع الثياب القطنية السمكة . (٤٢)

ولم تلبث زراعة القطن ان انتشرت فى الشام ، وصنعت منه دمشق اقمشة مشجرة سميت باسمها « الدمشقيات » . ثم انتقلت زراعته بعد ذلك الى الاندلس في القرن الثالث الهجرى ، حيث اشتهرت مدينة اشبيلية Seville بزراعته وصناعاته وتصديره ، لدرجة انها نجحت في انتاج نوع من الاقمشة يقى من بلل الامطار . (٤٣)

اما في مصر فيبدو ان انتاج القطن كان ضئيلا بحيث لم يعمل منه فيها نسيج من القطن الخالص ، بل كانوا يمزجونه بالكتان أو الصوف أو بمواد أخرى ليفية (٤٤) . وتجدر الإشارة

(٤٠) ابو بكر محمد الترشخي : تاريخ بخارى ص ٣٠ ، ٣٧ . عربه عن الفارسية امين عبد المجيد بدوى ونصر الله مبشر الطرازي (مجموعة ذخائر العرب رقم ٤٠ ، مصر ١٩٦٥) .

(٤١) الثعالبي : لطائف المعارف ص ٩٧ ، آدم منز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى ، ترجمة عبد الهادى ابو ريده ج ٢ ص ٣٥٠ .

(٤٢) ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٣٧٣ ، الدورى : المرجع السابق ص ٧١ .

(٤٣) ابن حوقل : صورة الارض ج ١ ص ١١٤ .

Zaki Hasan : Les Tulunides p. 239.

(٤٤)

الى ان هناك فارقا بين القطن فى ذلك الوقت وبين القطن الحالى الذى طور الامريكيون زراعته فى نهاية القرن الثامن عشر حين هجنوا هذا النبات على انواع محلية فى عالمهم الجديد (٤٥) وكيفما كان الامر ، فانه يكفى العرب فخرا انه عن طريقهم عرفت أوروبا هذا النبات الهام ، وابقت عليه اسمه العربى فى لغاتها ، ثم أصبح القطن هو والفحم ، فيما بعد ، أهم مادتين من المواد الخام التى قامت عليها الثورة الصناعية .

اما الكتان فقد كان له الصدارة فى صناعة المنسوجات المصرية بسبب انتشار زراعته فى جميع انحاء مصر حتى قيل انه فى أيام المجاعات كان الناس لا يجدون شيئا يأكلونه سوى بذر الكتان .

ومن ثم قامت على الكتان فى مصر صناعة المنسوجات التيلية بأنواعها الرقيقة والسميكة . وقد اختصت مدن شمال الدلتا مثل تنيس ودمياط وشطا وديبق والاسكندرية ، بصناعة الانسجة الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع منها الملابس الداخلية وتلف بها العمائم وتعمل منها الخمر التى تغطى رؤوس النساء . أما الاقمشة التيلية السميكة ، فكانت تصنع فى مدن مصر الوسطى كالبهنسا ، والاشمونين ، والفيوم . ومنها كانت تعمل الستور والمضارب والخيام . (٤٦)

كذلك اشتهرت الاندلس بصناعة المنسوجات الكتانية البديعة الغالية التى لا يفرق بينها وبين الكاغد (الورق) الجيد الصقل فى الرقة والبياض . وقد اشتهرت كل من سرقسطة Zaragoza ولارده Lerida وباجة Beja بصناعة الكتان فى الاندلس . (٤٧) هذا ، ويشير المقدسى الى أن الكتان كان يزرع بالعراق وتصنع منه الملابس الكتانية الرقيقة المطرزة والبسيطة ولا سيما فى الابله والبصرة . وكذلك انتشرت صناعته فى اقليم اذربيجان بايران . (٤٨)

اما فى أقصى المشرق الاسلامى ، فى بلاد ماوراء النهر (جيحون) ، فكان يندر وجود الكتان ، حتى يحكى أن اسماعيل الساماني أمير بخارى ، أهدى لكل قائد من جيشه ثوبا من الكتان كهدية قيمة نادرة . (٤٩)

اما صناعة الحرير ، فالمعروف انها انتقلت قديما من الصين شرقا ، وبيزنطة غربا ، وانتشرت على شواطئ بحر قزوين ، وفى اقليم طبرستان جنوبه ، وفى أرمينية وخوزستان (الأهواز) ، ولم تلبث هذه الصناعة فى العصور الاسلامية أن عمت الاراضى الإيرانية كلها ،

(٤٥) كوله : التطورات الاقتصادية (تراث الاسلام ، القسم الاول ص ٢١) .

(٤٦) ابن حوقل : صورة الأرض ص ١٠٨ ، راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٣٤ .

(٤٧) الأندلسى : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ، ص ١٩٢ .

(٤٨) المقدسى : احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ١٢٨ .

(٤٩) كادم متر : المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٥٢ .

وحملها العرب أينما ذهبوا ، فانتشرت على أيديهم تربية دودة القز ، وانتشرت معها صناعة الحرير ، حتى أصبحوا زعماء تجارة الحرير في العالم خلال العصر الوسيط .

ومن أهم أنواع الحرير : الخز ، وهونسيج ناعم يصنع من الحرير والصوف أو الوبر والإبريسم ، وهو حرير خالص ، والديباج وهونسيج حريري موشى بخيوط من الذهب أو الفضة بأشكال الحيوانات ونحوها . (٥٠)

وقد اشتهرت سمنان بجمال طبرستان بصنع المناديل المنقوشة والسبنيات العجيبة الصنعة التي كانت تباع السبينة منها بمائتي دينار في ذلك الوقت (القرن الرابع الهجري) ، ويقال ان المرأة تعمى من دقة الصنعة وكثرة العمل . (٥١)

واشتهرت الشام بالثياب الحريرية الموشاة الثمينة (البروكار Brocart) ، ونسب الى دمشق نوع مشهور منها حمل اسمها في العالم الغربي وهو الدماسك . كذلك اشتهرت العراق بانتاج الحرير أيضا ، فصنعت بغداد الثياب العتائية ، وصنعت الموصل أقمشة من الحرير الموشى عرف باسمها في أوروبا Muslin ، كما صنعت الكوفة عمائم من الخز ، وأغلبية للرأس والرقبة سميت باسمها حتى اليوم « الكوفية » .

أما الحرير في مصر ، فكان استعماله محدودا أول الامر لعدم العناية بتربية دودة القز ، وان كان يبدو من بعض النصوص التاريخية والأثرية أن مصر بدأت تصنع الحرير منذ أيام الفاطميين ويؤيد ذلك أيضا وجود صناعته في بعض البلاد التي خضعت لهم مثل جزيرة صقلية وقاعدتها بالرمو التي اشتهرت بصناعة الحرير الموشى بالذهب على أيامهم . (٥٢)

وكيفما كان الامر ، فانه من الثابت ان المناسج المصرية أخرجت قماشا سداه ولحمته من الحرير الخالص في عصر دولة المماليك . ولعل ذلك يرجع الى هجرة الصناع المشاركة المتخصصين في هذه الصناعة الى مصر امام ضغط الزحف المغولي ، بدليل وجود زخارف صينية الطراز على بعض الأقمشة الحريرية التي كانت تحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون . وقد كانت الاسكندرية من أهم مراكز هذه الصناعة ، واشتهرت بصناعة الموشى والسقلاطون والمنمر (المخطط كجلد النمر) ، والطر دو حش والاطلس . (٥٣)

(٥٠) انور الرفاعي : الاسلام في حضارته ونظمه ص ٢٠٢ (ادار الفكر ١٩٧٣) .

(٥١) أبو دلف مفر بن المهمل الخزرجي (القرن الرابع الهجري) : الرسالة الثانية ص ٣٧ نشرها وترجمها ابي الروسية بطرس بولفاكوف ، وانس خالدون (موسكو ١٩٦٠) .

(٥٢) راشد البراوي : المرجع السابق ص ١٣٦ ، جاك كديسلر : الحضارة العربية ص ١٢٦ وكذلك كتاب جامع الكتابات الكوفية المعروف باسم :

Repertoire Chronologique
d'epigraphie arabe, Tome VI, (Le Caire 1931)

(٥٣) الفلشندي : صبح الاعشى ج ٢ ص ٥٢ - ٥٣ ، زكي حسن : المرجع السابق ص ٢٦٧ ، حلمي سالم : المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٧ .

وتعتبر الاندلس من أهم البلاد التى ازدهرت فيها صناعة الحرير بأنواعه المختلفة ، وذلك بفضل عناية أهلها بتربية دودة القز ، ووفرة أشجار التوت التى تتغذى القز على أوراقها . ويشير المؤرخ الاندلسى عريب بن سعد (ت ٣٧٠ هـ) الى دور النساء فى انتقاء الشرائق ورعاية بيض دودة القز من شهر فبراير الى أن يفقس فى شهر مارس من كل سنة . (٥٤)

ومن أهم مراكز تربية دودة القز فى الاندلس : البيرة (غرناطة) ، ومالقة Malaga وجيان Jaen ، وبسطة Baza ، وجبال شلير Sierra Nevada ، ولورقة Lorca وغيرها . وكان حرير البيرة أجودها ، ولذا كان يصدر الى داخل وخارج اسبانيا . (٥٥)

وكانت مدينة المرية Almeria الواقعة على شاطئ البحر المتوسط ، من أهم مراكز صناعة المنسوجات الحريرية فى الاندلس . ويقال أنه كان يوجد بها نحو ثمانمائة حرفة فى نسج الحرير ، كما يقدر عدد الأنوال فيها بحوالى ٥٨٠٠ نول . (٥٦) ومن أمثلة منسوجاتها : الديباج الموشى والسقلاطون ، والاصبهانى والجرجانى ، والعتابى المموج ، والثياب العينة أى التى تزدان بنقط صغيرة تشبه عيون الوحش أو بزخرفة هندسية على هيئة العين . (٥٧)

كذلك اشتهرت مدينة أشبيلية بالحلل الموشية ذات الصور العجيبة والمنتجة برسم الخلفاء فمن دونهم . وبالمثل يقال بالنسبة للثياب الحريرية السرقسطية فى شمال اسبانيا . (٥٨) وحينما زار الرحالة العراقى ابن حوقل بلاد الاندلس فى القرن الرابع الهجرى (١٠ م) ، اشاد بأنسجة الديباج الاندلسية ، وبالسروج الحريرية ، وقال انها فاقت فى صنعها أى مكان فى العالم ، كما انها تزيد فى كمياتها على ما ينتجه العراق . (٥٩) واقتد حظيت المنسوجات الاندلسية بشهرة كبيرة فى الاوساط الاوروبية الراقية ، ونجد ذلك واضحا فى سير الملوك والبابوات والقادة وغيرهم ، الذين حرصوا على اقتناء هذه الملابس الثمينة . (٦٠) كذلك تحتفظ المتاحف الدولية بقطع عديدة من المنسوجات الاندلسية مثل متحف فيجو بقطالونيا ، ومتحف الفن الزخرفى فى بروكسل ، وكاتدرائية أوتون بفرنسا ، والاكاديمية الملكية بمدريد وغيرها . (٦١)

(٥٤) عريب بن سعد : تقويم قرطبة ص ٣٣ ، ٤١ ، نشرة دوزى كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذارى تحت عنوان (Le Calendrier de Cordoue de l'année 1961)

(٥٥) الحميرى : الروض المطار ص ٢٤ ، ٤٥ .

(٥٦) القرى : نفع الطيب ج ١ ص ٦٢ .

(٥٧) عبد العزيز مرزوق : الفنون الزخرفية ص ٢٤ .

(٥٨) العلوى : ترصيع الاخبار ص ٢٢ نشر عبد العزيز الاهوانى : القرى : نفع الطيب ، ج ٣ ص ٢٢١ .

(٥٩) ابن حوقل : صورة الارض ج ١ ص ١١٤ .

Caston Migeon : Arte musulmane p. 18.

(٦٠) (٦١) راجع

أما صناعة الأنسجة الصوفية ، فقد انتشرت كذلك في العديد من المدن الإسلامية ، ولكن منتجات فارس وأرمينية وبخارى ، حظيت بشهرة عالمية لجودة الصوف فيها . ونخص بالذكر منها سجاجيد أصبهان ، والبسط الأرمينية القرمزية التي تجلب بلونها الأحمر الفرج والسرور . ويروى أنه (٦٢) كان لأم الخليفة العباسي المستعين ، بساط عليه صورة كل حيوان من جميع الاجناس ، وصورة كل طائر من ذهب ، وأعينها يواقيت وجواهر . وكان لليمن شهرة كبيرة في صناعة المنسوجات الصوفية ، ففي عدن كانت تصنع الحبرات ، ومفردها حبره ، وهي ضرب من الثياب الصوفية الموشاة أو المخططة . (٦٣)

كذلك اشتهرت كل من الحيرة والنعمانية في العراق بصناعة البسط والطنافس . ويبدو أن كلمة طنافس العربية تقابل كلمة Tapetes البيزنطية أو مأخوذة منها . (٦٤) هذا ، ويرد ذكر السيجان ضمن الاقمشة الصوفية العراقية وهي طيالس ضخمة غلاظ تكون عادة خضراء وسوداء اللون ، ويدعى الصنف الخشن منها البت . (٦٥)

أما الاقمشة الصوفية في مصر كالشيلان والبسط والعمائم والملابس ، فكانت تصنع على وجه الخصوص في مدن الوجه القبلي مثل أسيوط وأخميم لكثرة تربية الأغنام هناك ، كذلك امتازت المدن المغربية بفزل الصوف وصنع الملابس والفراش الصوفية لوفرة الشياه فيها ، فيروى الحسن بن محمد الوزان ، المعروف بليون الأفريقي (القرن العاشر الهجري) في كتابه وصف أفريقيا ، (٦٦) أن الثياب الصوفية المصنوعة في جبل زرهون وبنى يازعة بنواحي فاس ، كانت في مثل ليونة الحرير ، بينما الأنسجة الغليظة تصنع في جبال الريف والهبط شمالا ، وأنه كان يوجد بمدينة فاس خمسمائة وعشرون منسجا يعمل فيها ما لا يقل عن عشرين ألف عامل ، وثلاثمائة وستين طاحونة . فكان الصوف المغزول يعالج في المبيضات التي تبلغ عددها في فاس خمسين مبيضة ، وفي خارجها نحو مائة على ضفة النهر (وادي فاس) . وكان هذا الصوف المغزول مما يبيعه النساء في سوق الفزل بالمدينة ، ويندر أن تجد مدينة إسلامية في المغرب ليس فيها ميدان يسمى سوق الفزل . (٦٧)

ولعل الصوف الإسباني الذي اشتهر باسم ماريانو Merino ينسب الى قبائل بنى مرين الزناتيين الذين حكموا المغرب وجنوب الأندلس في القرنين السابع والثامن الهجري ، وكانت لهم

(٦٢) جورجى زيدان : الثمن الإسلامي ج ٢ ص ١٣٥

(٦٣) عبد الله غنيم : جزيرة العرب من كتاب المسالك لابي عبيد البكري ص ١٢٢ .

(٦٤) منتر : الحضارة الإسلامية ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٦٥) صالح العلي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ٢٥١ .

(٦٦) كتاب وصف أفريقيا للحسن الوزان ترجم الى عدة لغات اوروبية كالانجليزية والفرنسية والإسبانية . أما الأصل العربي فللاسف مفقود .

(٦٧) عبد العزيز بن عبد الله : معطيات الحضارة المغربية ج ٢ ص ٦٧ ، ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ٩١ وكذلك .

Roger Le Tourneau : Fes avant le Protectorat, p. 334, Casablanca 1949

مراعى خاصة لتربية المواشى والاغنام ، أشار اليها الوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب فى كتابه نفاضة الجراب فى علالة الاغتراب ، الذى قمت بتحقيقه .

وما يقال عن المغرب ، يقال أيضا عن شقيقته الاندلس بصدد الملابس الصوفية ، ولا سيما وان قسوة المناخ فى اسبانيا يحتم اهتمامها بمثل هذه الملابس . ولهذا استخرجوا فراء السمور (حيوان مثل ابن عرس) ، كما استخدموا فراء القنلية Conejo (الارنب الجبلى) ، والمرعى المصنوع من شعر الماعز ، الى جانب الملابس الصوفية . وقد اشتهرت كل من سرقسطة ، وقونكة Cuenca ، وجنجاله Chinchilla بعمل ذلك . أما صناعة السجاد والبسط والحصير ، فأهم مراكزها تقع فى شرق الاندلس مثل مرسية Murcia ، وبسطة Baza ، وتنتاله Tentela ، واليهما نسب أجود أنواعها فيقال البسطى والتنتالى . ولعل كلمة الفوميرا Alfombra الاسبانية التى تعنى سجادة أو بساط جاءت من الكلمة العربية الخمرة أى الحصيرة أو لعلها من الحمرة ، لأن اللون الاحمر كان يلعب دورا رئيسيا فى الوانها على غرار البسط الفارسية والمصرية فى المشرق .

كلمة اخيرة بصدد صناعة المنسوجات ، وهى أن حكام المسلمين شرقا وغربا ، كانت لهم مصانع رسمية خاصة تشغل احسابهم لصناعة ملابسهم وملابس الطبقة الخاصة بهم . وقد أشير الى هذه المصانع أحيانا باسم دور الصناعة وأحيانا أخرى باسم دور الكسوة ، ولكنها اشتهرت عموما باسم دور الطراز ، أى التطريز على الاقمشة بالكتابة المطرزة فى نسيج القماش نفسه . وقد شرح ابن خلدون اختصاص هذه المصانع بقوله :

« من ابهة الملك والسلطان ومذهب الدول أن ترسم أسمائهم أو علامات تختص بهم فى طراز اثوابهم المعدة للباسهم من الحرير أو الديباج أو الابريسيم ، تعتبر كتابة خطها فى نسيج الثوب الحما واسداء بخيط الذهب أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب ، على ما يحكمه الصناع فى تقدير ذلك ، ووضعه فى صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلباسها من السلطان فمن دونه ، أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه اذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف الدولة » . (٦٨)

والجدير بالذكر أن صناعة كسوة الكعبة فى كل عام ، كانت تصنع فى دور الطراز المصرية فى تنيس أو سيدى شطا أو دمياط أو الاسكندرية .



ثانيا : استنباط موارد المياه الجوفية :

هذه الصناعة تتعلق بعناية المسلمين بماء الشرب وتوفيره لاهل المدن عن طريق شبكة من

القنوات او المجارى الظاهرة فوق الارض ، (٦٩) او الجوفية التى تحت الارض بطريقة هندسية محكمة بلغت حدا عظيما من الاتقان . وكان يشرف على سلامتها وتوزيعها حفظة وقوامون مهمتهم السهر عليها بالتناوب ليلا ونهارا . وكانت هذه القنوات تصنع من الخزف او الفخار المصمت المتماسك ، واحيانا تصنع من الحجر وتوضع فى جوفها انابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس .

وكان نظام القنوات الجوفية منتشرا فى بعض المدن الايرانية بالشرق الاسلامى مثل قم ومرو ونيسابور . (٧٠) كذلك عرفته الجزيرة العربية فى الحجاز واليمن حيث كانت هذه المجارى تسمى « الكاظمة » (من كظم الماء أى حبسه) والفقير (من فقر الماء أى فجره وبثقه) (٧١)

وفى الاندلس بنى الامير محمد بن عبدالرحمن الاوسط الاموى فى القرن الثالث الهجرى مدينة مجريط (مدريد الحالية عاصمة اسبانيا) فوق مستودعات من المياه الجوفية . وقد ثبت ان اصل اسمها مشتق من كلمة مجرى ، بالالف الممدودة بالكسر أى بالامالة ، التى هى لهجة اهل الاندلس ، ثم بالمقطع الاسبانى يط ite الذى فى آخر الكلمة الذى يدل على التكثر . فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجارى والقنوات الجوفية التى ما زالت آثارها باقية فيها حتى اليوم . (٧٢)

كذلك يروى ابن عذارى أن الخليفة الاموى الحكم المستنصر ، أجرى الماء العذب الى سقايات المسجد الجامع بقرطبة سنة ٣٥٠ هـ ، وأنه أجرى هذا الماء من عين بجبل قرطبة ، خرق له الارض ، واجراه فى قناة من حجر متقنة البناء محكمة الهندسة ، أودع فى جوفها أنابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس ، وفى ذلك يقول الشاعر الاندلسى ابن شخيص :

وقد خرقت بطون الارض من نطف من أعذب الماء نحو البيت تجريها

وفى المغرب ايضا وجد هذا النظام وان كان الاسم المستخدم للدلالة على القناة الجوفية هناك هو لفظ « الخطارة » مشتقا من الخطر (بسكون الطاء) بمعنى اهتزاز الماء وتذبذبه . وقد طبق هذا النظام فى مدينة مراكش بعد تأسيسها بقليل فى عهد على بن يوسف بن تاشفين فى اوائل القرن السادس الهجرى . اذ يروى الادريسي أن المهندس عبد الله بن يونس بعد البحث والتنقيب توجه الى طرف من اطراف المدينة يعلو فيه مستوى الارض ، ثم حفر فيها

(٦٩) راجع وصف القناة الضخمة التى حفرت فى مدينة ميفارقين أيام الحمدانيين فى القرن الخامس الهجرى فى (احمد بن الازرقي الفارقي : تاريخ ميفارقين ص ١٦٥ - ١٦٦ تحقيق بدوى عبد اللطيف) .

(٧٠) ناصرى خسرو : سفرنامه ص ٢٧٨ ، متر : الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٢٧١ .

(٧١) راجع اسان العرب لابن منظور فى مادى كظم وفقر ..

(٧٢) انظر (خاتمه اوليفر آسين : تاريخ مدريد ص ٨٩) بالاسبانية) ، محمود على مكى : مدريد العربية ص ٥٢ .

بشرا كبيرة ، ثم اوصل من قاعها قنوات تسير تحت الارض فى انحدار حتى توصل الماء الى مختلف أحيائها قريبا من سطح الارض . وقد أعجب الأمير المراتبى بهذا الابتكار وأغدق على صاحبه العطايا والصلات ، ولم تلبث المدينة أن اتسع عمرانها واكتنفتها الخضرة والحدائق بفصل هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية التى مازالت باقية فى مدينة مراكش حتى اليوم . (٧٣)

كذلك نذكر قصبة المهديّة التى بناها الخليفة الموحدى عبد المؤمن بن على سنة ٥٤٥ هـ على ساحل المحيط الاطلسى فى مكان مدينة الرباط الحالية عاصمة المملكة المغربية ، وأجرى لها الماء النقى فى سرب تحت الارض من عين غبولة التى تقع فى جنوب غرب الرباط بنحو عشرين كيلو مترا . وما زالت آثار السقاية المتفرعة منها باقية الى الان . وبالمثل يقال عن مدينة مكناس التى أجروا لها الماء من عين تاكماغلى بعد ستة أميال ، الى غير ذلك من الامثلة التى يضيّق المجال عن ذكرها . (٧٤)

هذه العبقرية الاسلامية الهيدروليكية فى استنباط موارد المياه الجوفية ، تجرنا الى التعليق على عبارة وردت فى كتاب الحضارة الاسلامية لآدم متز ، تقول : « وقد نالت مياه الشرب فى المملكة الاسلامية عناية كبيرة ، ولكن مجاريها ، رغم هذه العناية ، لم تبلغ من الكبر ما بلغته مجارى الماء عند القدماء ، وذلك لان المسلمين كانوا يشفقون من الاسراف فى العناية بالابدان ، اشفاق اهل العصور الوسطى فى الغرب » . (٧٥) هذه العبارة الاخيرة يمكن تطبيقها فعلا على اهل الغرب فى العصور الوسطى ، الذين كانوا يرون فى الاستحمام والنظافة ، نعمة او ترفا لا يتفق مع ما تقتضيه ميادين القتال من خشونة وشراسة وقذارة . بينما كان الاستحمام والنظافة عند المجاهد المسلم جزءا لا يتجزأ من ايمانه ولا سيما فى مواطن القتال والاستشهاد . وقد يؤيد ذلك ما فعلته محاكم التفتيش Inquisiciones فى اسبانيا بعد زوال الحكم الاسلامى منها ، اذ عمدت على هدم الحمامات وتحريم الاستحمام الذى صار عندهم شبهة اسلام .

فالمسلمون ، على عكس ما قاله آدم متز ، قد اسرفوا فى العناية بنظافة ابدانهم ، بدليل هذه الكثرة من الحمامات التى أنشأوها فى مدنهم (٧٦) ، والتى كانت عندهم بمثابة السينما او المسرح عندنا اليوم من الناحية الاجتماعية ، فضلا عن مزاياها الصحية .

(٧٣) الادريسى : نزهة المشتاق ص ٦٨ ، محمود مكي : مدريد العربية ص ٥٣ .

(٧٤) ابن صاحب الصلاة : المن بامامة ص ٢١٨ ، ٤٤٨ ، نشر عبد الهادى النازى : احمد مختار العبادى : دراسات فى تاريخ الغرب والاندلس ص ٣٣٩ ، محمد المنونى : العلوى والاداب والفنون على عهد الموحدين ص ٢٥٢ .

(٧٥) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة عبد الهادى ابو ريدة ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٧٦) ضرب ابن خلدون فى مقدمته مثالا ببغداد التى بلغ عدد الحمامات فيها على عهد الخليفة العباسى المأمون ، خمسة وستين ألف حمام ! ويبدو أنه نقل هذا الرقم من كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادى (ت ٤٦٣ هـ) (ج ١ ص ٧٤) نشر وترجمة سالون ، باريس ١٩٠٤) ويرى آدم متز ان فى هذا العدد مبالغة وتخيل وان الرقم الصحيح لا يتجاوز العشرة آلاف حمام فى القرن الرابع الهجرى (الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٢١٩ حاشية ٢) وهو عدد ليس بالقليل على كل حال .

وإذا كان الرومان من قبل قد برعوا في إقامة القنوات المائية الضخمة فوق سطح الأرض
Acuaductos كالتى ما تزال في مدينة شقوبية Segovia بإسبانيا ، فإن العرب
أيضا تدين لهم المدنية بأمثال تلك القنوات الجوفية المحفورة في باطن الأرض .

• • •

ثالثا : صناعة السكر

يذهب بعض المؤرخين الى أن كلمة سكر ، وجدت في اللغة السنسكريتية الهندية القديمة ،
على شكل ساركارا Saccharum ، ومنها انتقلت الى اليونانية باسم سكارو Sarkara ،
واللاتينية سكارم Sakkarov ثم استعملها الفرس باسم شكر ، والعرب سكر . غير أنهم
يعترفون في نفس الوقت ، بصمت المصادر القديمة في ذكر زراعته . ولهذا يرجحون أن
زراعة قصب السكر ، لم تظهر على الاطلاق في الامبراطورية الرومانية ، بدليل أن الرحالة
اليوناني القديم سترابون (القرن الاول قبل الميلاد) في وصفه للمنتجات الإسبانية المصدرة
الى روما ، لا يذكر اسم السكر بينها . كذلك القديس ايزيدورو الاشبيلي (ت ٦٢٦ م) في
كتابه المعروف باسم أصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر . بل ان موسى بن نصير
بعد فتحه لإسبانيا سنة ٩٥ هـ (٧١٤ م) ، لا يذكر اسم السكر ضمن المنتجات والفنائم
الإسبانية التى أعدها للخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك . (٧٧)

ولا شك أن صمت المصادر القديمة عن ذكر اسم هذا النبات الهام ، حتى بداية عصر
الفتوحات العربية ، يبين أصالة الدور الاسلامي بعد ذلك في زراعة قصب السكر وعصره وتصنيعه
ثم تصديره الى العالم الخارجي . ويفهم من كتابات المؤرخين الاندلسيين المتقدمين امثال
الرازي وعريب بن سعد ، أن محصول قصب السكر كان كبيرا في الاندلس في القرن الرابع
الهجرى ، وان من أهم مراكز انتاجه وتصنيعه البيرة (غرناطة) ، ومالقة ، والمنكب ، وجليانه ،
وشمخاله ثم اشبيلية ولا سيما في جنوبها الشرقى عند جنة المصلى . (٧٨)

واستمر انتاج السكر في الاندلس حتى سقوط الحكم الاسلامي بها سنة ١٤٩٢ م لدرجة
ان الاسبان سمحوا لعدد من الموسكيين (المسلمين المعاهدين) المشتغلين بزراعة السكر ، بالبقاء في
اسبانيا ، ولكنهم رفضوا مما ترتب على رحيلهم تضائل كمية انتاجه . (٧٩)

اما في المشرق الاسلامي ، فأول ذكر لزراعة قصب السكر وتكريره كان في اقليم خوزستان
(الأهواز) في القرن الثانى للهجرة ، وأن محصوله كان على درجة عالية من الكثافة

(٧٧) انظر (تراث الاسلام ج ١ ص ٣٠٦ وكذلك : (Marceira : La Cana de Azucar, pp. 6 - 12)

(٧٨) الحميرى : الروض المطار ص ٢١ ، ٢٤ ، ياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ١٢٠ .

(٧٩) (Imamuddin : Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural Mistory of Spain (711-1492) p. 88-89.

والجودة ولا سيما في مدينة أصبهان . (٨٠) أما في مصر ، فان قصب السكر كان ولا يزال من المحاصيل الزراعية الهامة ولا سيما في اراضى الوجه القبلى . ونسمع عن أول زراعته بها من بعض أوراق البردى التى يرجع تاريخها الى القرن الثالث الهجرى . وقد توسع المصريون في زراعته لشدة الطلب عليه . وقد ذكر الادريسي في أواخر العصر الفاطمى أن زراعته كانت منتشرة على جانبى النيل من الصعيد حتى مصب النهر شمالا (٨١) . بل ويذهب القلقشندي الى أن شهرة سكر مصر كانت تفوق شهرة سكر الاهواز في العالم الاسلامى . (٨٢) وكانت مراكز صناعته تعرف بالمعاصر والمطابخ والمسالك ، وقد انتشرت في مختلف المدن المصرية ولا سيما في الاماكن القريبة من زراعته ، نذكر منها : الفسطاط ، والمنيا ، والفيوم ، والبلينا ، وأسيوط ، ثم قفط التى كان فيها وحدها ، في القرن الثامن الهجرى ، أربعون مسبكاً للسكر ، وست معاصر للقصب ، وأصبح السكر الجيد ينسب اليها ويسمى قفطى . (٨٣)

هذا ، وتطلب المصادر المعاصرة فى وصف كميات السكر الضخمة التي كان حكام مصر يستهلكونها في عمل الحلوى التى توزع على الناس في الاعياد والمواسم . أما في العراق ، فيذكر الثعالبي أن قصب السكر كان ينتج بوفرة فيه ، ولا سيما حول البصرة وفي سنجار . (٨٤)

وبعد ، فانه يمكننا أن نختم الكلام عن هذه الصنعة الحلوة بعبارة حاوة كذلك أوردها المستشرق كوك عند قوله : « ولهذا يمكن أن يقال بحق أن تراث الاسلام ، من وراء كوبا في عهد كل من باتيستا وكاسترو ، لان العرب كان لهم نقطة الانطلاق في زراعة قصب السكر » . (٨٥)

رابعاً : صناعة الورق :

صناعة الوراقة - على قول ابن خلدون - من توابع العمران واتساع نطاق الدولة حيث كثرت التأليف العلمية والدواوين ، وحرص الناس على تناقلها في الافاق ، فانتسخت وجلدت وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الامور الكتابية والدواوين . يكتبون في الرقوق ، وفي القراطيس أو الطوامير التى تصنع من البردى ، وكلها كانت أدوات رفه (ترف) نادرة الوجود وغالية الثمن ثم طما بحر التأليف والتدوين وكثير ترسيل

(٨٠) أبودلف الخزرجي : الرسالة الثانية ص ٤٢ نشر بطرس بولغاكوف وأنس خالدون ، (دار النشر للكتاب الشرقية ، موسكو ١٩٦٠) .

(٨١) راشد البراوى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٢) صبح الاعشى ج ١ ص ٢٧٢ .

(٨٣) المقرئى ، الخطط ج ١ ص ٢٣٢ ، حلمى سالم : المرجع السابق ص ٧١ - ٧٢ .

(٨٤) عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٥) تراث الاسلام ج ١ ص ٣١١ .

السلطان وصكوكه ، وضاق الرقوق الجلدية والقراطيس البردية عن ذلك ، فأشار الفضل بن يحيى البرمكى على الخليفة هارون الرشيد بصناعة الكاغد (أي الورق) ، لمواجهة هذا الاستهلاك المتزايد ، وهذا الشغف بالعلم والكتب (٨٦) وهكذا انشئ أول مصنع للورق في بغداد سنة ١٧٨ هـ / ٧٩٤ م .

ومن المعروف أن هذه الصناعة في الأصل نقلت من الصين إلى سمرقند (٨٧) ، وعندما احتل العرب هذه المدينة على يد قتيبة بن مسلم سنة ٩٤ هـ / ٧١٣ م ، عملوا على تطوير هذه الصناعة وتنقيتها من الشوائب بحيث صارت سمرقند أكبر مركز لصناعة الكاغد أو الورق ، ومنها انتقل إلى بغداد ثم انتشر في جميع البلاد الإسلامية لرخصه ونعومته وسهولة استعماله ، بينما أخذ الرق الجلدي والبردي المصري في الاختفاء .

ولا شك أن صناعة الورق وانتشاره بين المسلمين منذ القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي ، يعتبر حدثا حضاريا كبيرا سبقوا به أوروبا قرونا عديدة ، إذ أنه من المعروف أن أقدم المصانع التي أنشئت لصناعة الورق في كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا ، ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي . أما في إنجلترا فجاءت بعد ذلك التاريخ . (٨٨)

والى جانب سمرقند التي ظلت وقتا طويلا المدينة الممتازة للورق الجيد ، ظهر الورق البغدادي كما رأينا ، ثم الورق الشامي الذي كان يصنع في دمشق وحماة وطرابلس ثم في طبرية بفلسطين ثم ظهر الورق المصري وإن كان يأتي في مرتبة عالية من حيث الجودة والقطع . (٨٩)

أما في الأندلس ، فإنه من المحتمل أن تكون صناعة الورق قد وجدت بها خلال العصر الأموي ، وإن كان أول ذكر لهذه الصناعة أورده الأديب في القرن السادس الهجري عند كلامه على مدينة شاطبة Jatiba في شرق الأندلس إذ يقول : « ويعمل بمدينة شاطبة بالأندلس من الكاغد ما لا يوجد له نظير بمعمور الأرض ، وأنه يعم المشارق والمغرب . » (٩٠)

كذلك قامت صناعة الورق في مدينة بلنسية Valencia الواقعة في شمال شاطبة على البحر المتوسط . ويبدو من المخطوطات المحفوظة في المكتبات الإسبانية أن ورقها مصنوع من القطن والكتان وكذلك من ألياف نبات الشهدانج . (٩١)

(٨٦) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٨٧) تقع سمرقند في بلاد ما وراء النهر (جيخون) وهي حاليا مدينة في الجمهورية الأوزبكية السوفياتية . وكانت قاعدة للعاهل المغولي تيمورلنك وفيها فبرة .

(٨٨) من مقال نشره المرحوم عثمان الكمال في مجلة الباحث التونسية عدد ٢٥ .

(٨٩) القلقشندي : صبح الأعشى ج ٢ ص ٤٨٥ - ٤٨٧ .

(٩٠) الأديب : نزهة المشتاق ، طبعة دوزي ودي خولة ص ١٩٢ .

(Carreras : Historia de Jetiva, I, p. 47-48, 1933)

(٩١) انظر

أما فى المغرب ، فقد كانت كل من مدينتى سبتة وفاس فى طليعة مراكز انتاج الورق على عهد الموحدين فى القرن السادس الهجرى . (٩٢)

• • •

خامسا : صناعة الاسلحة :

استخدم المسلمون جميع أنواع الاسلحة المعروفة فى العصر الوسيط . استخدموا السيوف والرماح والنشاب أى السهام ذات الفصول المثلثة ، كما استخدموا أقواس اليد والرجل ، وأقواس اللولب التى تشد بواسطة لولب ، وأقواس الركاب التى تشد من ركاب الخيل . كذلك استخدموا ما يسمى باللتوت وهى أعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومضرة ، والدبابيس وهى تشبه اللتوت إلا أن رؤوسها مدورة ومضرة ، والطبر أو الطبرزين وهى الفأس ، والدرق اللطية لاتقاء ضربات العدو وسهامه ، وهى مغطاة بجلد اللط وهو حيوان يعيش فى الصحراء . كذلك لبسوا الخوذات أو البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التى تحمى صدورهم ، والدروع المسبلة ذات المغافر المثلثة التى تغطى جميع أجزاء الجسم .

هذا ، وكان الحصان يعتبر سلاحا هاما من أسلحة الجيش ، ولذا اهتموا بتربيته واعداده وتدريبه ، كما اهتموا بسلامته وتغطية جسمه بدروع فولاذية أو جلدية تسمى التجافيف . ويشير العذرى على سبيل المثال الى أن ساحل تدمير (مرسية) بشرق الاندلس ، كان مركزا لتربية الخيل حتى انه كان يخرج ألف فرس من كل ألوان الخيل فى كل عام . (٩٣)

كذلك استخدم المسلمون أسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنيقات المدمرة للحصون والدبابات والكباش لنقب الحوائط والاسوار .

كل هذه الاسلحة صنعها المسلمون فى بلادهم الممتدة شرقا وغربا ، معتمدين فى ذلك على ما لديهم من مواد خام وأيدى صناعية ماهرة . وقد امدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية ، بمادة غزيرة عن المعادن المختلفة ولاسيما مناجم الحديد التى كانت منتشرة فى فرغانة ، وكابل ، وكرمان ، وأذربيجان ، وأرمينية ، ولبنان والشام ، وصقلية ، والمغرب والاندلس . هذا الى جانب الحديد المستورد من الهند وسيلان وروسيا وبيزنطة .

وعلى أساس هذه الخامات الحديدية ، قامت صناعة الاسلحة التى اشتهرت باسم أماكن صنعها فى العالم الاسلامى مثل : السيوف الفارسية ، والسيوف اليمنية ، والسيوف الشامية والمشرقية ، والدمشقية ، والسيوف الحنيفية التى كانت تصنع فى الحجر عاصمة بنى حنيفة فى اليمامة . ومثل الرماح الخطية التى كانت تصنع فى الخط بين البحرين وعمان على

(٩٢) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ج ٢ ص ٨١ ، محمد المنونى : المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٩٣) العذرى : ترصيع الأخبار ص ٢ نشر عبد العزيز الاهوانى .

الخليج العربي . كذلك كان الفولاذ الاندلسي مشهورا بجودته في أنحاء العالم ، ومن أهم مراكز صناعته : طليطلة ، وغرناطة وأشبيلية ومرسية والمرية ، ، حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الآلات الحربية .

ولقد اشتهرت مدينة سبتة بأسلحة الرمي حتى صارت بعض الاسر تتوارث صناعتها هناك. كذلك اشتهرت مدينة فاس في المغرب بصناعة السيوف والسكاكين معتمدة في ذلك على الحديد المجلوب من مناجم بنى سعيد المجاورة .

والى جانب هذه الأسلحة التقليدية ، توصل المسلمون الى اختراع اسلحة متطورة ، مثال ذلك أنهم صنعوا قدورا خزفية في حجم الرمانة محشوة بالجير والنشادر والبول ، وأطلقوا عليها اسم القدور الكفيات ، لأنها تلقى على العدو باليد أو الكف مثل القنابل اليدوية ، فاذا اصطكت بجسم العدو المدرع بالحديد ، انكسرت وخرجت رائحتها في خياشيمه وسببت له اختناقاً . (٩٤)

كذلك استخدم المسلمون قدورا أخرى وهى قوارير النفط أو نيم النفط التى تحتوى على مادة حارقة أساسها النفط ، فاذا ألقيت على هدف من الأهداف اشعلت النار فيه . وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبل وأطلقوا عليه اسم النار الاغريقية .

ولهذا وجه المسلمون عنايتهم نحو استغلال آبار النفط التى فى بلادهم ، والتي كانت تكثر فى إيران والعراق وصقلية . فيحدثنا الرحالة أبو دلف الخزرجى (القرن الرابع الهجرى) عن عيون النفط التى فى باكويه من أعمال شروان فى إقليم طبرستان ، وكيف أن قبالة (ضمان) كل عين منها بلغ الف درهم فى اليوم . (٩٥) كذلك يصف لنا ابن الشباط التونسي (القرن السابع الهجرى) طريقة استخراج زيت النفط من الابار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقى لجزيرة صقلية ، وكيف أن الرجل الذى ينزل فى البئر كان عليه أن يغطى رأسه ويسد مسام أنفه والا هلك لساعته . (٩٦)

وفى أواخر القرن السابع الهجرى (١١٣) توصل مسلمو المغرب والاندلس الى اكتشاف خاصية أخرى للنفط كمادة هادمة متفجرة اذا اختلطت بملح البارود أو النشادر ، وحصى الحديد فى درجة حرارة عالية . وهذا الاكتشاف أدى الى ظهور المدافع والأسلحة النارية . وفى هذا الصدد يروى ابن خلدون أن سلطان المغرب يعقوب المرينى عندما هاجم مدينة سجلماسة (تافيلالت الحالية فى الجنوب) سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٢ م) نصب عليها هندام (آلة) النفط

(٩٤) النويرى السكندرى : كتاب الامام لما جرت به الاحكام القضائية فى وقعة الاسكندرية ورقة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٩٥) أبو دلف الخزرجى : الرسالة الثانية ص ١٢ .

(٩٦) ابن الشباط : وصف الاندلس ص ١٨٥ نشر احمد مختار العبادى .

القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة امام النار الموقدة فى البارود بطبيعة غريبة ترد الافعال الى قدرة بارئها . (٩٧)

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الاحمر هذا السلاح الجديد فى حصار مدينة اشكر Huescar فى جنوب الاندلس . وفى ذلك يقول الوزير الفرناطى لسان الدين بن الخطيب : « وفى سنة ٧٢٤ هـ (١٣٢٤ م) نازل السلطان بلدة اشكر ، ونشر عليها الحرب ، ورمى بالالة العظمى المتخذة بالنفط ، كرة محماة ، طاقة البرج المنيع ، فعانت عياث الصواعق السماوية ، ونزل أهلها قسرا على حكمه ، وفى ذلك يقول شيخنا ابن هذيل : —

وظنوا بأن الرعد والصعق فى السما	فحاق بهم من دونها الصعق والرعد
غرائب أشكال سما هرمس (٩٨) بها	مهندمة تأتي الجبال فتنهـد
الا انها الدنيا تريك عجائبها	وما فى القوى منها فلا بد أن يبدو (٩٩)

ومن الطريف أن المصادر الاسبانية المعاصرة فى وصفها لاحداث هذه الحرب ، اشارت الى هذا السلاح الجديد . ففى حويليات ثوريتا الاسبانية ، نجد العبارة التى تقول ما معناه :

« وانتشرت الاشاعات أن ملك غرناطة يمتلك سلاحا جديدا مبيدا » . (١٠٠)

واضح من النصوص السابقة ومن تواريخ أحداثها ، ان مسلمى المغرب والاندلس توصلوا الى استخدام الاسلحة النارية قبل ظهورها فى أوربا لأول مرة فى موقعه كريسى Creasy سنة ١٣٣٤ م ، فى حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا ، والتى انتصرت فيها انجلترا بسبب توصلها الى هذا الاختراع . كذلك نلاحظ أن المسلمين استعملوا كلمة « النفط » بمعنى النار الاغريقية الحارقة ، كما استعملوها أيضا بمعنى المدفع المدمر الهادم الذى يحدث فرقعة مثل الصواعق السماوية . ولا يزال يوجد فى المغرب وفى مدينة العرائش بالذات ، مدافع أثرية يرجع تاريخها الى بداية العصر الحديث فى عصر السعديين (القرن العاشر الهجرى) قد نقش عليها ما يفيد ذلك : « أمر بصنع هذا النفط السعيد ، السلطان كذا » (١٠١)



(٩٧) ابن خلدون : المعبر ج ٧ ص ١٨٨ .

(٩٨) هرمس Hermes الاسم اليوناني للاله الروماني Mercure اله الفصالة والتجارة والسرقة ، ولذا أطلق اسمه على معدن الزئبق Mercure الذى لا يعرف كيف يمسك . ويرى ابن خلدون فى مقدمته ص ٤١٢ ان هرميس هو أول من ابتكر صناعة الحياكة او الخياطة وأنه هو نفسه النبي ادريس عليه السلام اقدم الانبياء . وسواء كان هرمس مثل الزئبق او مثل الخياط الماهر ، فالتشبيه هنا يرمز لغرابة الاختراع .

(٩٩) ابن الخطيب : اللوحة البورية ص ٧٢ .

J. Zurita : Anales , II p. 31.

(١٠٠) انظر :

Hespéris, 1959, 3 - 4 Trimestres

(١٠١) راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع فى :

سوق المدينة :

لا شك أن سوق المدينة ، هي مرآة حياتها الاقتصادية ، وعنوان نشاطها التجاري والصناعي بل والاجتماعي أيضا . وقد تشابهت الاسواق الإسلامية في مظهرها العام تقريبا ، فأغلبها مسقوف كي لا تتعرض لعوامل الطبيعة ، والبعض الآخر مكشوف . وكان لاهل الصنائع والحرف محلات فيها ، ولكل صنعة أو سلعة أو تجارة ، سوق مفردة خاصة بها . وقد أشار اليعقوبى (ت ٢٨٢ هـ) الى هذه الظاهرة في وصفه للسوق العظمى ببغداد وهى الكرخ التى تقع فى الجانب الغربى منها ، يقول « ولكل تجارة شوارع وحوانيت معلومة ، ولا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة ، ولا يباع صنف مع غير صنفه ، ولا يختلط أصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم ، فكل أهل تجارة منفردون بتجارتهم ، وكل أهل مهنة معزلون عن غير طبقتهم » (١٠٢)

كذلك اعطانا المقرئى (ت ٨٤٥ هـ) فى خطه ، وصفا تفصيليا ضافيا لقصبة القاهرة وهى اسواقها التى تمتد الى مالا نهاية ، وكلها مصنفة الى اسواق خاصة بكل سلعة أو صنعة أو تجارة على حدة ، للدرجة أنها سميت باسم هذه السلع فى كثير من الاحيان .

ولا يتسع المجال هنا لحصر جميع السلع المعروضة فى الاسواق ، ولكن نكتفى بذكر بعضها مثل سوق البزازين المكتظة بتجار الاقمشة ومن يتصل بهم من أصحاب الحرف مثل النكاجين والحلاجين والصباعين والخياطين والكوائين ، وكل من لهم علاقة بصناعة المنسوجات . ومثل سوق الوراقين أو الكتبيين الذى تباع فيها الكتب . وقد ذكر اليعقوبى أنها على أيامه فى بغداد كانت تحتوى على مائة مكتبة . ومثل سوق السلاح حيث تباع القسى والسهام والدروع وغنائم الحرب أحيانا . وهناك سوق الكفتين الذى اشتهر بصناعة قطع النحاس المكفت ، وهى الاوعية النحاسية الجميلة المطعمة بالذهب والفضة كالاباريق والمباخر والصوانى . وسوق النجارين حيث تباع المحفورات الخشبية ومن أشهرها المشربيات . ومثل سوق الحلويين فى القاهرة التى كان يباع فيها السكر والعسل ، والحلوى المصنعة منهما ، ومنها الحلوى الملونة التى تصنع فى هيئة بنات (عرايس المولد) أو فرسان أو فى هيئة حيوان كالحصان والاسد والقط . (١٠٣)

ولقد تميزت السوق الإسلامية بنوع من المنشآت التى تعرف باسم القياسر ومفردها قيسارية ، وتباع فيها المنتجات الصناعية وبلغ الترف وغير ذلك . ولا يزال يوجد فى مدينة غرناطة قيسارية Caesaria من هذا النوع . كذلك تميزت بعض الاسواق الإسلامية بأقامة المسجلات الشعرية والادبية فيها على عادة أسواق العرب القديمة ، مثال ذلك سوق المربد فى البصرة التى كان يؤمها كبار الشعراء أمثال الفرزدق وجريز فى القرن الثانى الهجرى .

(١٠٢) اليعقوبى : كتاب البلدان ص ٢٢٩ .

(١٠٣) المقرئى : الخطط ج ٢ ص ٩٩ - ١٠٠ ، جاستون فييت : القاهرة مدينة الفن والتجارة ترجمة : مصطفى العبادى ، ص ١٦٢ .

واستمرت حتى القرن السابع الهجرى . وقد عملت العراق حديثا على احيائها من جديد باقامة المهرجانات الشعبية بالبصرة من باب ربط الماضى بالحاضر .

كذلك تميزت السوق الاسلامية ، بوجود نوع من التآزر والتماسك بين افراد اصنافها وطبقاتها كما لو كانوا جسما واحدا او مجتمعا قائما بذاته . وقد وصف الحسن الوزان المغربى هذه الظاهرة عندما زار سوق القاهرة بقوله : « واذا ما حدث وانتج أحد الصناع عملا جميلا ماهرا لم ير مثيل له من قبل ، كان يرتدى رداء من الحرير ، ويطاف به بين الحوانيت ، يصحبه الموسيقيون فيما هو أشبه بموكب النصر ، ويعطيه كل شخص بعض المال . ولقد رأيت في القاهرة أحد هذه المواكب التشريفية لرجل صنع سلسلة لبرغوث احتفظ به مقيدا على قطعة من الورق . كما رأيت أحد أعمال القوة اعظيمة قام بها أحد السقائين الذين يسرون في الشوارع حاملين قربا من الجلد تتدلى في اعناقهم . فقد تراهن مع شخص آخر ان يحمل قربة عجل مملوءة بالماء تشد اليه بسلسلة من الحديد . فعلا استمر هذا الرجل طيلة سبعة ايام متتابعة من الصباح الى المساء يحمل هذه القربة التي علقت بسلسلة على كتفه العارى ، ففاز بالرهان ، وحاز شرف موكب نصر عظيم تصحبه الموسيقى وجميع السقائين في القاهرة الذين بلغ عددهم ثلاثة آلاف سقاء » . (١٠٤)

ظاهرة عامة اخيرة تميزت بها السوق الاسلامية ، وهى وجودها بالقرب من المسجد الجامع الذى يعتبر القلب النابض للحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية .

الرقابة على الاسواق :

كانت الرقابة على السوق منذ ايام الخليفة عمر بن الخطاب في يد موظف خاص يدعى العامل على السوق . وكان من واجباته مراقبة الاوزان والمكاييل ، والتحكيم في الخلافات التي تنشأ بين اصحاب المهن ، وجمع ضريبة الاسواق احيانا . ويمكن اعتبار هذه الوظيفة اصل وظيفة المحتسب التي ذكرت في التاريخ الاسلامى لأول مرة في عهد يزيد بن هبيرة عامل مدينة واسط (حوالى ١٠٣ هـ) حيث كان مهدي بن عبد الرحمن تم اياس بن معاوية ، محتسبين في واسط ، ثم كان عاصم الاحوال على الحسبة في الكوفة ، ثم اكتسبت الحسبة اهمية كبيرة بعد ذلك في العصر العباسى وفي بقية انحاء العالم الاسلامى . (١٠٥)

وهكذا نرى ان نظام الحسبة يعد من اوائل النظم الاسلامية ظهورا ، لهذا كانت له صفة دينية في اساسه الاول ويقوم على تنفيذ النصيحة التي وردت في القرآن : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » . فوظيفة المحتسب اذن ، هي الامر والنهي وتغيير

(١٠٤) جاستون فييت : المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(١٠٥) صالح أحمد العلى : التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجرى ص ٢٦٨ .

المنكر في المشاكل اليومية الواضحة التي لانزاع فيها والتي لا تحتاج الى حلف يمين أو سماع شهود أو اقامة حدود ، فهذه كلها من اختصاص القاضي ولا دخل للمحتسب فيها ، أما التعزيزات أو الاحكام التأديبية السريعة فهي من اختصاص المحتسب .

لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الاشراف على العمال والتجار والصناع وكل من يصح أن يخدع عملاءه بأى صفة كانت مما يؤدي الى الاضرار بالجماعة الإسلامية . فالمحتسب هو المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية في المدينة .

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب :

اولا : منكرات الاسواق : مثل بيع الخمور وسائر المحرمات ونقص المقياس وتطفيف الميزان والمبيعات المفضوشة الى غير ذلك من المعاملات الجارية في الاسواق . ويفهم من كلام المؤرخين ان أسعار المبيعات كانت محددة ، وتوضع عليها أوراق بسعر كل سلعة بأمر من المحتسب .

ثانيا : الاشراف على الآداب العامة : كان المحتسب يعتبر مشرفا على اخلاق المجتمع ومن ثم فان من واجباته ان يراعى اقامة الصلوات في أوقاتها ، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراقبة ما يقوله الخطباء والوعاظ هذا الى جانب اشرافه على المعاهد التعليمية وعلى الحمامات وعلى الآداب العامة في الازقة والطرق .

وولاية الحسبة كان يطلق عليها في الاندلس في بادئ الامر اسم ولاية السوق أو احكام السوق ، وكان متوليها يدعى صاحب السوق التي انتقلت الى الإسبانية Zabazoquoque أما لفظ المحتسب الذي شاع في المشرق ، فقد انتقل الى الاندلس والمغرب في فترة متأخرة يمكن تقديرها بأواخر القرن السادس الهجري ثم انتقل بدوره الى إسبانيا المسيحية تحت اسم almotacen أو almotasaf

هذا ، وقد تكلم الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية ، والمقريري في كتابه اغائة الامة بكشف الغمة ، عن ولاية الحسبة في المشرق ، وهي لا تختلف عنها في المغرب والاندلس ، الا أن ولاية الحسبة في المغرب والاندلس كانت أكثر تحديدا منها في المشرق ، كما كانت تقوم على الضروريات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية في تلك البلاد بحيث يمكن ان يقال ان نظام الحسبة في المغرب والاندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط . ولعل أحسن دليل على أهمية المحتسب في الاندلس من الناحية العملية ، أن ملوك إسبانيا المسيحيين ، كانوا كلما استردوا من المسلمين اقليما ، ابقوا فيه المحتسب ، ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل في اللغة الإسبانية كما رأينا ويطلق على الوالى المكلف بضبط الموازين والمكاييل . أما في المغرب ، فالدليل على أهمية وظيفة

المحتسب وشدة الحاجة اليها ، انها مازالت باقية مستمرة الى اليوم فى المدن المغربية ، بينما زالت من المشرق .

ويلاحظ ان اختصاصات المحتسب حاليا فى المغرب لا تختلف كثيرا عما كانت عليه فى العصر الوسيط . (١٠٦)

كلمة ختامية :

نرى مما تقدم ان المدينة الاسلامية هي أساس التمدن الاسلامي لان الاسلام دين مدنى ، نزل الجزء التوحيدي منه فى مدينة مكة المكرمة التى كانت من قديم مركزا دينيا مقدسا ، كما كانت مركزا تجاريا واقتصاديا هاما ، ثم نزل الجزء التشريعى منه فى بيئة حضرية أخرى ، وهي يثرب التى سميت منذ ذلك الوقت بالمدينة المنورة للدلالة على أنها مقر النبى (صلعم) بعد هجرته ، والدلالة أيضا على أنها مركز حضارى .

ومع حركة الفتوحات العربية ، استمر انشاء المدن والمراكز العمرانية الاسلامية فى المشرق والمغرب ، لتكون مراكز اشعاع حضارى ، وهو أمر طبيعى ، لان البناء والعمران من مستلزمات الحضرة ، ولان كل حضارة لا تنحصر فى الوطن فى الذى نشأت فيه ، بل لابد لها من اختراق حدود هذا الوطن والانتشار فيما حولها كى تتواصل وتتفاعل مع حضارات الشعوب الاخرى .

فالحضارة الاسلامية اذن ، لم تنشأ من فراغ ، وانما سبقتها حضارات هي مصادرها التى اثرت فيها ، اذ ان الحضارات أخذوعطاء وتأثير وتأثر وتداخل وتفاعل وتبادل وترابط بين القديم والجديد ، ايمانا بسنة التطور .

ولقد حاولنا ان نبين - بشكل سريع - مدى أهمية المدن فى نشأة هذه الحضارات بمظاهرها المختلفة ، وقلنا ان المدن تختلف عن القرى فى أساسها ووظائفها وطبيعة سكانها . فأهل المدن يشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة وما يتبعها من أعمال النقل والصيرفة ، كما يشتغلون بالصناعة وحرفها المختلفة ، وبالإدارة والثقافة والخدمات العامة . وقد قصرت كلامى فى هذا المقال على جانب واحد من جوانب الحياة الاقتصادية فى المدينة الاسلامية ، وهى الصناعة ، وأربابها ، وألوانها ، وأسواقها ، والمشرفون عليها ، وأوجه نشاط عمالها فى خضم الحياة المدنية سواء اكانت دينية أوحربية ، راجيا أن تسمح لى الظروف لاتمام جوانب هذا الموضوع الاقتصادى الهام فى فرصة أخرى ان شاء الله .

(١٠٦) ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ، انظر كذلك آخر عمل علمى صدر حول هذا الموضوع
(Pedro Chalmeta : El Señor del Zoco en Espana, Madrid 1973)

محمد توفيق بليغ

المسجد والحياة في المدينة الإسلامية

مدخل :

في دراسة سابقة لنا عن « المسجد في الاسلام » (*) انتهينا الى أن هناك نوعين من المساجد هما المساجد العادية أو غير الجامعة والمساجد الجامعة، وذكرنا أن النوع الاول بدأ ظهوره بعد الهجرة الكبرى عندما أراد الرسول الكريم (صلعم) أن يسهل على القبائل العربية النازلة في أماكن بعيدة عن مركز الدولة الإسلامية في المدينة المنورة إقامة الصلاة فصرح لها ببناء مثل هذه المساجد الخاصة الصغيرة من مضاربها ، ولكن كان على مسلمي هذه القبائل الالتزام بالشخص الى العاصمة لاداء فريضة « الجمعة » بالمسجد النبوي مع الجماعة . وتأسيا بما سنه الرسول (صلعم) حرص الخليفة الراشد الثاني ، عمر بن الخطاب على أن يأمر ولاته في الامصار المفتوحة أن يتخذوا مسجدا واحدا للجماعة ، مع الاذن للقبائل ببناء مساجد اخرى خاصة في أحيائها وخططها بالمدن المختلفة ، فاذا كان يوم الجمعة انضموا الى الجماعة لاداء الصلاة في المسجد الجامع ، وقد ظل المسلمون متمسكين بهذا الالتزام في العصور التالية ، ويحدثنا الرحالة المغربي المعروف ابن بطوطة أنه عندما زار الهند

* نشرت في العدد الممتاز الذي اصدرته مجلة عالم الفكر عن « التجربة الإسلامية » . المجلد العاشر العدد الثاني .

في النصف الأول من القرن الثامن الهجري نزل حاضرة الدولة « هلى » والتحق بخدمة سلطانتها محمد شاه الذى ولاه القضاء ، ثم ندبه للإشراف على بناء ضريح لآحد سلاطينها السابقين ، فكان أول ما قام به ابن بطوطة خلال عمله الجديد ، بناء دار له ومسجد خاص بجوارها يؤدى فيه الصلاة لعدم توافر مسجد جامع (١) . ونلاحظ ان استعانة ملك الهند بالرحالة والعالم المغربى باسناد القضاء اليه يمثل عادة من التقاليد الشائعة والمعروفة في عالم الاسلام ، فكانت الحدود السياسية فواصل وهمية لا تحول دون اختلاط واندماج المسلمين مع بعضهم البعض ولا تمنع العلماء والفقهاء من شغل الوظائف والعمل في غير اوطانهم الاصلية مما يثبت الوحدة ويؤكد الرابطة بين اقطاره ودوله المختلفة . وتحدثنا المصادر التاريخية انه في سنة ٧٠٧ هـ قدم بغداد رسول السلطان المغولى يحمل أمرا الى واليها بارسال كل من الشيخين شهاب الدين السهروردى ، وجمال الدين العاقولى الى القصر السلطانى للاستفادة بهما وبعلمهما . وكان هذا الاخير أشهر فقهاء الشافعية في بغداد ، وسبق له تولي الحسبة والفتيا ، كما عمل قاضيا للقضاة وشغل منصب كبير أساتذة الفقه الشافعى في المدرسة المستنصرية المشهورة ببغداد عندما زارها السلطان غازان سنة ٦٩٦ هـ (٢) ونعرف كذلك ان العالم الفقيه التونسى ابن خلدون ، قد ولاه السلطان المملوكى برقوق قضاء المالكية بالقاهرة عندما قدم الى مصر ، وظل يشغل هذا المنصب الكبير حتى وفاته بها سنة ٨٠٨ هـ

ولا شك أن بعضا من تلك المساجد الخاصة كمسجد ابن بطوطة الذى اشرنا اليه فيما سبق ، قد لعبت دورا في الحياة الاجتماعية والدينية والعملية ، ولا نستبعد أن يكون الرحالة المغربى قد اتخذ في مسجده الخاص مجلسا للتدريس وتعليم أهل المنطقة التى عمل بها بالهند مبادئ الاسلام وتعاليمه بجانب مهمته كبيت للعبادة ، ومن قبله اتخذ العالم الفقيه والنحوى المشهور أبوزكريا يحيى الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ مجلسه العلمى في مسجده الخاص الذى بناه هو الاخر بجوار منزله في بغداد ، ويروى أنه ظل ست عشرة سنة يملئ على طلابه كتابه المشهور « الحدود » وقد عرف عنه أنه كان يتفلسف (٣) من تأليفاته ومصنفاته ، أى يتبع في أسلوبه وكلامه ألفاظ الفلاسفة فيحتاج طلابه الى وقت اطول وجلسات عملية اكثر لاستيعاب دروسه .

فاذا انتقلنا الى القسم الاخر من المساجد ، الجامعة ، رأينا انها كانت في البلد الواحد ، قليلة العدد كبيرة المساحة كما تميزت بتخطيطها وعناصرها المعمارية ، وهذا النوع من المساجد هو الذى قام بالدور الاساسى وتحمل العبء الاوفى في مختلف الانشطة التى قام بها المسلمون ، وقد ادى بحق وجدارة مهمته كاملة في التطور الحضارى الذى واكب المسيرة التاريخية لعالم الاسلام .

والذى لا خلاف عليه أن مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة هو امام هذه المساجد الجامعة ، وبالرغم من بساطة بنائه الاول عند تأسيسه ، الا انه لقي من الخلفاء والولاة على امتداد العصور قدرا

(١) رحلة ابن بطوطة ج ٢ ص ٨٩

(٢) رشيد الدين الهمداني - جامع التواريخ - المجلد الثاني - ج ١ ص ٢٢ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجي معروف - تاريخ علماء المستنصرية ، ج ١ ص ٢٢٠ - ٢٢٤ .

(٣) الفهرست لابن النديم ص ١٠٥

عظيما من الاهتمام والعناية ، فكلما ضاق بالمصلين تناولته يد التعمير بالزيادة والتوسعة التي كان أهمها ، ما قام به الرسول نفسه (صلعم) بعد سبع سنوات تقريبا من بنائه ، شكل (١) ، ثم زيادة عمر بن الخطاب في سنة ١٧ هـ وبعدها توسعة واصلاحات عثمان بن عفان في سنة ٢٩ هـ ، وأخيرا إعادة بنائه مع زيادة مساحته في خلافة الوليد بن عبد الملك حيث أدخل صالح بن كيسان ، الذي أشرف على عملية التجديد والبناء « الحجرة الشريفة » أي قبر الرسول - صلى الله عليه وسلم ، في الجانب الشرقي من بيت الصلاة ، وفي هذا البناء الجديد أقيمت جدران المسجد وأساساتها بالحجارة ، وارتفع السقف الخشبي على أعمدة حجرية خالية من العقود .

ومنذ ذلك التاريخ احتوى المسجد النبوي الشريف بشكله وتخطيطه الجديد على العناصر الرئيسية للمساجد الجامعة ، فشمل بيتا للصلاة يتكون من خمسة أسكايب تقطعها ثمانى عشرة بلاطة ، كما أمر عمر بن عبد العزيز ، والى المدينة من قبل الخليفة الوليد ، أن يعمل في جدار القبلة محرابا مجوفا لأول مرة في هذا المسجد الجامع . أما الصحن فكانت تحيط به المجنبتات الثلاث : الشرقية وبها ثلاثة أروقة ، بينما وجد في كل من الغربية والشمالية أربعة أروقة .

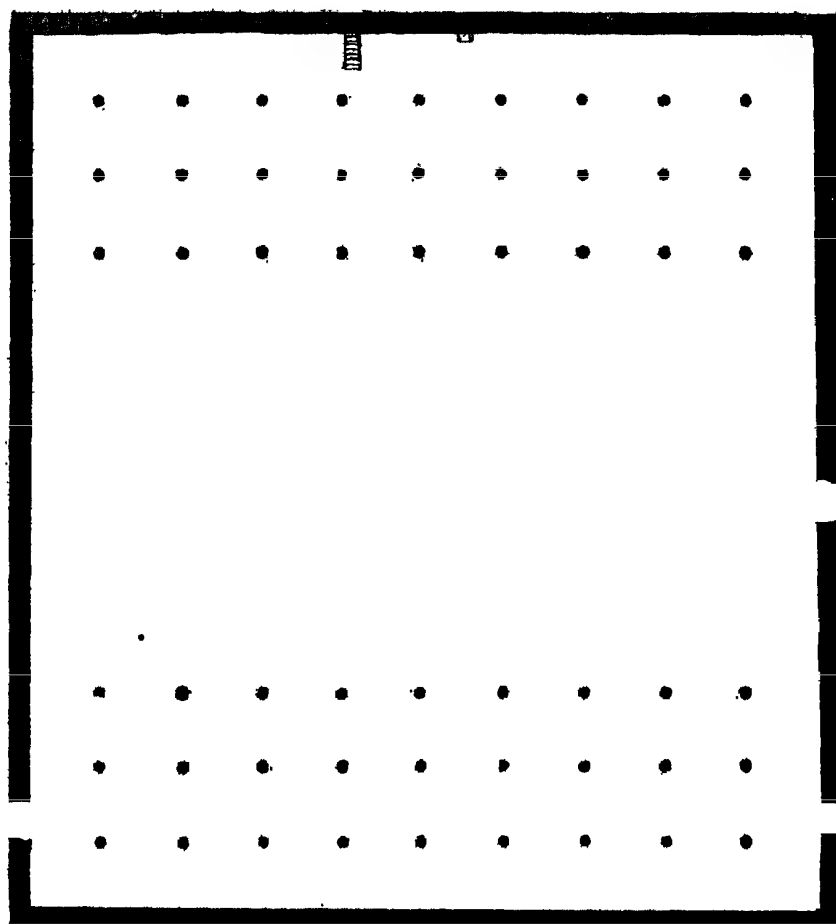
أما المآذن فقد أقيمت في أركان المسجد الأربعة وفتح في جداريه الشرقي والغربي أربعة ابواب ، اثنان من كل جانب ، كما تحدت « المقصورة » في بيت الصلاة بقطع من الخشب الساج ، (شكل (٢))

ونلاحظ ان استكمال المسجد النبوي ، رائد ومام المساجد الجامعة في عالم الاسلام ، للعناصر المعمارية الرئيسة التي ميزت هذا النوع من المساجد الإسلامية ، وهى : بيت الصلاة ، الصحن المجنبتات ، لم تستكمل الا في عهد الوليد بن عبد الملك ، وقد نتساءل هنا ولماذا عصر هذا الخليفة الاموى بالذات ؟

الواقع ان الاجابة على هذا التساؤل ، قد لا تفيد المتتبع لتاريخ المساجد الجامعة وتطور تخطيطها وبنائها فقط ، ولكن هذه الفائدة تمتد لتشمل كل من يتناول التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادى والعسكرى ، بل التاريخ الحضارى عامة لعصر هذا الخليفة ، لذلك نجد انه من المفيد في هذه الدراسة القاء بعض الضوء على هذه الفترة الهامة من تاريخ الدولة الاموية .

نعرف ان حكم هذا البيت العربى وهذه الاسرة القرشية ، الذى وضع لبنته الاولى هو معاوية بن ابي سفيان سنة ٤١ هـ ، واتخذ له من بلاد الشام مركزا له ، قد ظهر والمعارضة الشديدة تحيط به من كل جانب ، وكانت تمثلها أقوى « الاحزاب » في ذلك الوقت : الشيعة ، والخوارج ، بالإضافة الى العديد من المشاكل والثورات التى نشبت بعد وفاة مؤسس الدولة معاوية ، في أجزاء مختلفة من البلاد ، خاصة المناطق الواقعة في الاطراف . وقد استمرت هذه المعارضة تشتد ويقوى عودها أحيانا وتضعف وتحتويها الدولة وتنجح السلطة المركزية في دمشق في القضاء عليها أحيانا أخرى ، استمر الامر

(٤) لزيادة التفاصيل عن تاريخ المسجد النبوي ، انظر : د. احمد فكرى - مساجد القاهرة ومدارسها المدخل - ص ١٦٧ - ١٩٥ ، انظر ايضا كتاب وفاء الوفا للسمهودى ج ٢ ص ٥١٢ - ٥٢٦ .

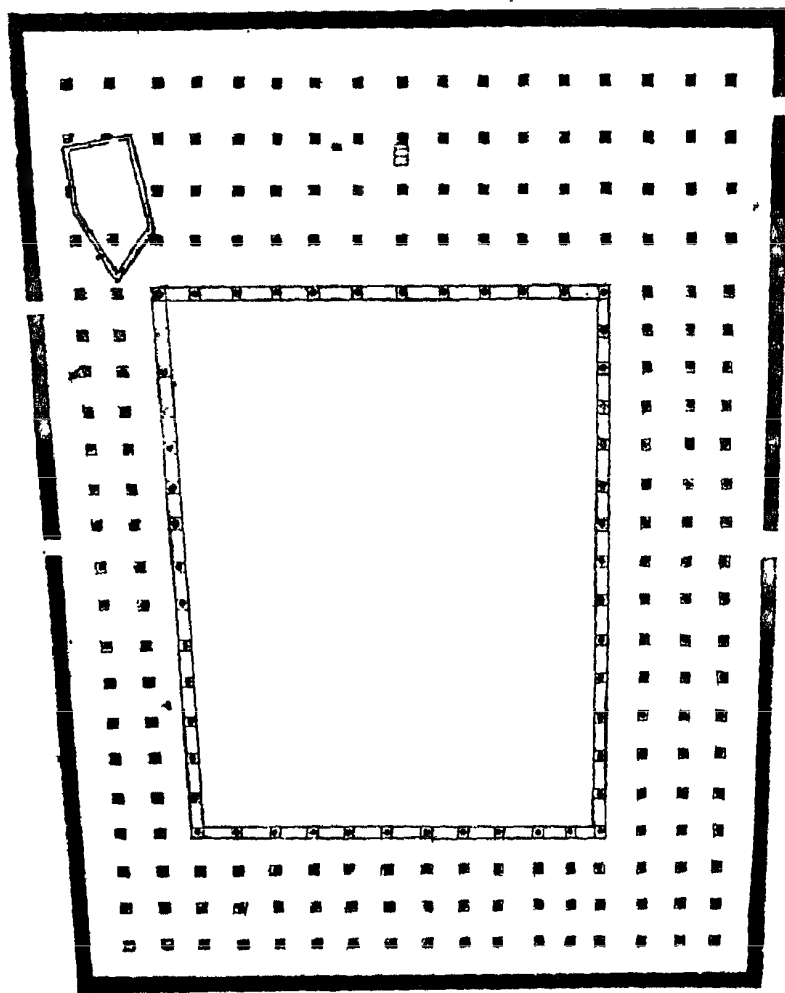


٢٠ ١٩ ١٨ ١٧ ١٦ ١٥ ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

(شكل ١)

مشروع رسم تخطيطى للمسجد النبوى فى عهد الرسول

(من تصميم د . احمد فكرى)



٥. ٤. ٣. ٢. ١. ٥ ذراعاً

كذلك حتى جاء عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) ونجح في وضع نهاية لحركة عبد الله بن الزبير بعد ما يقرب من تسع سنوات ظل خلالها ينازع الخلافة سلطانها على الحجاز والعراق ، وبذلك فرضت دمشق مرة أخرى سيادتها الكاملة على هذين القطرين كما تمكن رجالات الخليفة من ملاحقة ثورات الخوارج في الاطراف الشرقية بصورة خاصة حتى انتظم عقد الدولة وبدأ حكام الشام يشعرون بشيء كبير من الاستقرار والقوة من جديد .

كان من الطبيعي ان يجنى من يخلف عبد الملك ثمار هذه الجهود المضنية فلما تولى خلافة المسلمين ابنه الوليد (٨٦ - ٩٦) عمل جاهدا على استغلال هذه الظروف والاحوال الجديدة للدولة العربية ، فانصرف بجهوده الى الجهاد والفتح . وتحديثنا النصوص التاريخية أن الوليد كتب الى الحجاج ابن يوسف ، عامله على العراق ينعى اليه والده ، ويأمره بتسيير الجيوش شرقا للجهاد ونشر الاسلام ، فوجه الحجاج ، محمد بن القاسم الثقفى الى حوض نهر السند ، ففتح « الديبل » أعظم مدن الأعداء ، وكتب القائد المنتصر الى الوالي يستأذنه في استمرار التقدم شرقا ، فأجابة قائلا ومشجعا : « ان سر فانت أمير على ما فتحته » كما بعث في نفس الوقت الى قتيبة بن مسلم الباهلى عامله وقائده في خراسان يحثه على الجهاد والغزو ، ويثير في نفسه عامل المنافسة مع نده ابن القاسم قائلا : « ايكما سبق الى الصين فهو عامل عليها وعلى صاحبها » . (٥)

وقد تمكن قتيبة بعد جهود شاقة وحروب طويلة ومعارك شديدة من الانتصار على الترك وشعوب بلاد ما وراء النهر وضمهم الى حظيرة الاسلام ، فكان عبور جيوش قتيبة لنهر سيحون حدثا تاريخيا هاما وحاسما باعتباره لا نهر جيحون ، هو الحد الفاصل الطبيعي والسياسي والجنسي بين الايرانيين والترك ، كما كان وصول قواته الى هذه المناطق يمثل أول تحد مباشر من العرب للشعوب المغولية ، ومن الدين الاسلامى للديانة البوذية (٦) .

كذلك نجح محمد بن القاسم ، قائد الخليفة الوليد الآخر الذى اوكل اليه مهمة فتح حوض نهر السند في نشر الاسلام في هذه المناطق وتثبيت أقدام الدولة الاسلامية وسلطانها فيها ، فتمت على يديه أول الصلات الوثيقة بين الاسلام وبين الهند البوذية (٧) .

اما في المغرب الاسلامي ، فنجد قادة الوليد بن عبد الملك العظام ، مثل موسى بن نصير وطارق بن زياد قد تمكنا من فتح المغرب الأقصى وتأكيد سيادة الدولة العربية الاسلامية على هذه الاطراف البعيدة عن السلطة المركزية في دمشق ، ثم الوثوب عبر « بحر الزقاق » الذى نسب بعد ذلك الى طارق وما زال يعرف الى الآن باسم « مضيق جبل طارق » لجهود هذا القائد العظيم ضد مملكة القوط الغربيين ، وفتح اسبانيا وفرض سلطة الدولة ونشر الاسلام في الاندلس . وقد استمرت « مملكة غرناطة » بعد ذلك تمثل الوجود الاسلامي في تلك البلاد الاوروبية حتى

(٥) تاريخ البعقوبى ، ج ٢ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٦) انظر : د. فيليب حتى - تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين - ج ٢ ص ٦٨ .

(٧) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف - الوليد بن عبد الملك - ص ١٢٤ وكذلك : يوليوس فلهوون : تاريخ الدولة العربية ص ٢١٦

قرب نهاية القرن التاسع الهجري ، (الخامس عشر الميلادي) . ولشدة حرص الخليفة الوليد على جند الاسلام قبل عبورهم الى الاندلس وخشيته نتائج القتال في تلك البلاد المجهولة ، وباعتباره المستول الاول عن سلامة الجيش ، نجده يأمر موسى بن نصير والى المغرب وقائد عام الجيوش الفاتحة الا يغرب بالمسلمين في بحر شديد الأهوال ، ولا يخوض تلك البلاد الا بالسرايا حتى يختبرها ويتعرف عليها ، واستجاب موسى لنصيحة الخليفة ، فوقع اختياره على احد كبار قواده ، أبا زرعة طريف بن ملك المعافري وبعث به على رأس سرية من خمسمائة مقاتل نجحت في مهمتها الاستكشافية وعادت محملة بالغنائم والاسلاب، وغدت البقعة التي نزلها جند المسلمين لأول مرة في بلاد الاندلس تعرف باسم القائد العربي « مدينة طريف » حتى وقتنا الحاضر (٨).

هكذا انصرفت جهود الوليد بن عبد الملك ومن ورائه رجال دولته من الولاة وقادة الجيوش للفتح والجهاد واعلاء كلمة « لا اله الا الله » ونشر الاسلام بأن محمدا رسول الله ، وقد ساعد الخليفة الأموي على النهوض بهذا العمل الجليل اثر الدين الكبير في نفوس المجاهدين بطلب احدى الحسينيين : الشهادة أو النصر ، هذا بالإضافة الى وفرة الاموال المتدفقة على بيت مال المسلمين، التي شجعت في الوقت نفسه على تبني حركة واسعة ونشطة في الإنشاء والتعمير ، وهو الميدان الثاني الهام الذي ميز عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي ، فتحدثنا النصوص التاريخية أن عماله في الامصار بعثوا اليه يعلمونه ان بيوت الاموال قد ضاقت من كثرة اموال الخمس المتدفقة عليها ، فكتب اليهم يأمرهم باستغلالها في بناء المساجد (٩) .

كما حصل قادة الجيوش على غنائم ضخمة واموال وفيرة ، فيحدثنا صاحب البيان ، ان حسان بن النعمان الفسائي قائد عبد الملك بن مروان ، قد أدى دوره كاملا في فتوح المغرب ، وعاد الى دمشق ، وقد تولى الوليد سنة ٨٦ هـ ، محملا بالاثقال من الغنائم والاموال ، فلما مثل في حضرة الخليفة الجديد قال لمن معه : « اتوني بقرب الماء ، ففرغ منها من الذهب والفضة والجوهر والياقوت ما استعظمه الوليد » فدعاه الخليفة قائلا : « جزاك الله خيرا يا حسان » (١٠).

أما مغائم وكنوز وسبايا الاندلس التي حصل عليها موسى بن نصير ، فقد أفاضت النصوص بالحديث عن وفرتها وقيمتها الكبيرة حتى اختلطت الحقيقة بالخيال ، ونظرا لضخامتها وكثرتها ، فقد وزع جانبها كبيرا منها على رجالات العرب في الحواضر التي نزلها أو مر بها على امتداد الطريق في رحلته الى الشرق فكان نصيب أهل القيروان مثلا : الجوارى الحسان من بنات ملوك الروم والبربر عليهم الحلى والحلل ، ولما مر بالفسطاط في مصر ، لم يترك فيها فقيها ولا شريفا

(٨) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس - ص ٦٩ - ٧٠ .

(٩) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ٩ .

(١٠) ابن عذارى الراكشي - البيان المغرب ، ج ١ ص ٣٩ ، انظر كذلك ، د. سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب -

ج ١ ص ٢٣٧ .

الا وصله واعطاه ، فلما بلغ العاصمة دمشق ، كان الخليفة الوليد على فراش الموت فدفع اليه بالاموال والدر والياقوت والتيجان والذهب والفضة بالاضافة الى تلك المائدة الاسطورية (١)

هكذا تدفقت كنوز واموال وغنائم البلاد المفتوحة على بيت مال المسلمين فى دمشق مما ساعد على اعداد الجيوش وتجهيزها فى عهد الوليد بن عبد الملك ، فتضاعفت مساحة الدولة خلال السنوات العشر التى حكم فيها ، واذا رأى بعض الباحثين ان هناك دوافع واسبابا أخرى تقف وراء حركة الفتح والتوسع التى قام بها الوليد غير مذكرونا ، فان جهوده تظل - دون جدال - سمة مميزة لهذا العهد. وعملا مميزا وبارزا ليس فى تاريخ هذا الخليفة فحسب ولكن فى تاريخ الفتوحات الاسلامية كلها ، حتى يمكن اعتبار خلافته اذنة زلزلة التى تمثل بصدق عصر امبراطورية العرب الواسعة بعد ان بسطت دمشق سيادتها على مناطق شاسعة فى الشرق والغرب ، ووصول الاسلام الى شعوب جديدة كالترك والهنود والبربر والاسبان ، كان لها جميعا اثرها الذى لا يمكن انكاره او تجاهله على المسيرة الحضارية لعالم الاسلام (١٢)

على الجانب الآخر، اذا نظرنا الى «**الامامة**» باعتبارها خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا - كما يقول الماوردى نجد انها تتمثل بالدرجة الاولى فى حفظ الدين على اصوله ، وتنفيذ احكام الشرع ، وحماية البيضة والذبح عن الحريم ، واقامة الحدود ، وتحصين الثغور ، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم او يدخل فى الذمة ، وجباية الفىء والصدقات ، وتقدير العطايا ، واستكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من اعمال ، بالاضافة الى السهر على مصالح الناس وتصفح احوال الرعية بنفسه (١٣) ، اذا عرفنا كل تلك المهمات المتشعبة التى كان على خليفة المسلمين مباشرتها، لوجدنا أن الوليد بن عبد الملك لم يتوان عنها ، او يقعد دونها ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه بعض الراشدين بسبب اهتمامه الفائق بالجهاد والفتح، ونشر الاسلام ، وتعريب البلاد المفتوحة ، مع شغفه الكبير بالبناء والتعمير ، الى غير ذلك من الاعمال التى قام بها لخدمة الدين وشعوب المجتمع الاسلامي التى انضوت تحت لواء دولته الكبرى .

فاذا كان لعمر بن الخطاب الجهد الاكبر والاساس فى اتمام «**الفتوحات الكبرى**» التى شملت العراق والشام ومصر ، فان دور الوليد - كما رأينا - لا يقل اهمية ولا اثرا ، فاستكمال هذه الفتوح وتوصيلها الى حدود الصين شرقا وبلاد الاندلس غربا ، واذا كان عمر بن الخطاب صاحب الفضل الاول فى انشاء الدواوين ، التى بدات بديوانى الجند (العطاء) والخراج ، فان الامويين قد زادوا منها ، فكان عبد الملك بن مروان هو الذى عرب ديوانى الشام والعراق ، بينما عربت دواوين مصر فى زمن الوليد ابنه فى حين تأخر تعريب دواوين خراسان الى عهد اخيه هشام بن عبد الملك .

(١١) انظر : البيان لابن عذارى ، ج ١ ص ٤٤ - ٤٥ ، د. سعد زغلول - تاريخ المغرب العربى ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٣ ، د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين واثارهم فى الاندلس - ص ١٠٦ .

(١٢) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف - الوليد بن عبد الملك - ص ١١٤ - ١١٥ ، ص ١٥٠ .

(١٣) انظر : الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٥ - ١٦ ، الاحكام السلطانية للقاضى ابن يعلى محمد بن الحسين الحنبلى ، ص ١١ - ١٢ .

كذلك كان الوليد أول الخلفاء الذين استعملوا « الطومار » أى الصحيفة ، فى الكتابة ، وأمر بأن تعظم كتبه ويجل الخط الذى يكتب به ، وكان يقول « تكون كتبى والكتب الى خلاف كتب الناس بعضهم الى بعض » (١٤) فكان بمثل هذا العمل أول الذين ساهموا فى تمييز مراسم الخلافة وإبرازها وتوكيد سلطان الحكم وأبهة الملك .

وعلى الجانب الآخر ، نلاحظ أن شخصية الوليد بن عبد الملك لم تخل من مسحة دينية بارزة كان لها أثر فى حياته وسلوكه وأعماله ، حتى يمكن أن نصفه بالتقوى والتدين والمحافظة على احكام الشرع ومحاولة التقرب الى الله ، عز وجل ، بالعمل الصالح والاكثار من فعل الخير بصوره وأشكاله المتعددة ، فتحدثنا مصادر التاريخ انه خرج من الشام الى الحجاز ليقسم الحج للناس مرتين ، الأولى سنة ٨٨ هـ والثانية بعدها بثلاث سنوات ، وهما كما نرى بعد توليه الخلافة (١٥) وكان فى كل مرة يزور مدينة رسول الله (صلعم) ويفرق الاموال والصدقات بين اهله ، ومما يرى فى هذا الصدد انه فى احدى حجتيه اتاه محمد بن يوسف من اليمن وحمل معه هدايا كثيرة وقيمة ، فبلغ الخليفة انه كلف الناس عملها واشتد عليهم وظلمهم ، فسأله حقيقة الامر ، فنفى ابن يوسف أن يكون أصاب هداياه غصباً من أصحابها ، ولكن الوليد لم يقنع الا بعد أن استحلف محمداً بين الركن والمقام خمسين يمينا بالله ما غصب شيئاً منها ولا ظلم أحداً ولا أصابها الا من طيب ، فلما حلف قبلها الخليفة ودفع بها الى أم البنين (١٦) . وفى حجته الأخيرة سنة ٩١ هجرية رغب فى معاينة الاصلاحات والتجديدات التى كان قد أمر بتنفيذها فى المسجد النبوى ، ولكن سعيد بن المسيب القرشى ، من تابعى التابعين ، وأحد السبعة المعروفين الذين كان لهم دور نشط وجهد كبير فى « مدرسة المدينة العلمية » والحركة الفقهية بها ، رفض مغادرة المسجد ، وأصر على الا يبرح مكانه ومجلسه المختار بقرب المحراب حتى يحين الموعد الذى اعتاد أن يغادر فيه ، فلما قدم الخليفة الى المسجد سألوا الشيخ الفقيه ان يلقى امير المؤمنين للسلام عليه ، ولكن ابن المسيب رفض الدعوة ، فكان عمر بن عبد العزيز يحاول دون جدوى أن يبعد انتباه الوليد عن مكان جلوسه خوفاً من غضبه ، فلما حانت من الوليد نظرة الى القبلة رأى سعيد وعرفه ، فسأل عمر ، من ذلك الجالس ؟ أهو الشيخ سعيد بن المسيب ؟ فأجابه الى المدينة بالاجاب ، وحاول أن يخفف من الموقف ويصف للخليفة تقدمه فى السن وضعف بصره مما حال بينه وبين لقاء امير المؤمنين لتحجته ، فما كان من الوليد الا أن رق له وقدر ظروفه الصحية وحفظ له مكانته وقال : قد علمت حاله ونحن نأتيه ونسلم عليه ، ثم دار فى المسجد حتى وقف على قبر الرسول الكريم (صلعم) ثم أقبل على ابن المسيب حيث كان يجلس عند القبلة ، وسأله : كيف أنت أيها الشيخ ؟ فأجابه : بخير والحمد لله ، دون أن يتحرك من مكانه أو

(١٤) الجهشيارى - كتاب الوزراء والكتاب ص ٤٧ .

(١٥) تاريخ اليعقوبى - ج ٢ ص ٢٩١ .

(١٦) تاريخ الطبرى ج ٦ ص ٤٩٨ .

يهب واقفا لتحية أمير المؤمنين كما جرت عليه عادة الناس ، فلم يفضب الخليفة او يشور كما كان يتوقع عمر بن عبد العزيز ، وانصرف الوليد متأثراً لحال ابن المسيب مقدراً تعلمه وشيخوخته وقال لعمر ومن معه : هذا بقية الناس (١٧) .

فاذا عرفنا أن سعيد بن المسيب كان قد رفض أن يبايع للوليد وأخيه سليمان من بعده عندما طلب اليه ذلك وإلى المدينة هشام بن اسماعيل المخزومي بناء على رغبة والدهم الخليفة عبد الملك بن مروان في سنة ٨٥ هـ ، كما جرى عليه العرف وقال للوالى حينذاك : لا أبايع وعبد الملك حي (١٨) ، اذا عرفنا ذلك يمكننا أن نلمس مدى خشية عمر بن عبد العزيز من لقاء الوليد مع ابن المسيب ، ثم إلى أى حد كان الخليفة الاموى متسامحاً كريماً مع الشيخ الفقيه ، ومقدار مكانته وعلمه ، عارفاً فضله ، هكذا كانت سيرته مع غيره من العلماء والفقهاء ، فلا غرو أن يرحز عصره بمجموعة من أشهر وأعلم وأفقه أبناء كبار الصحابة وتابعيهم مثل عروة ابن الزبير بن العوام ، أحد فقهاء المدينة السبعة المشهود لهم ويذكر أنه اتصل بالوليد وكتب له اجابة عدد من الاسئلة التاريخية أخذها عنه فيما بعد المؤرخون ، حتى اعتبره الزميل الدكتور شاكراً مصطفى « رائداً بعلم التاريخ » وقال عنه : انه كان الرجل الاول في المدرسة التاريخية في المدينة المنورة خاصة في بلاد الشام ايضاً ، بما وضعه من جسور بين دراستى الحديث والتاريخ (١٩) . ومن الفقهاء والعلماء الآخرين ، القاسم بن محمد ، حفيد أبي بكر الصديق ، ورجاء ابن حيو ، وعلقمة بن قيس ، وابراهيم بن يزيد النخعي وغيرهم كثير ممن نبغ وحاز الشهرة الواسعة في العلم والفقه في هذه الحقبة ، كما شهد عصر الوليد بن عبد الملك ايضاً مجموعة أخرى من أشهر علماء الموالي مثل سليمان بن يسار فقيه المدينة الذى كان والده مولى أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث ، ونافع مولى عبد الله بن عمرو ، الذى روى عنه أكثر احاديثه ، وعكرمة مولى ابن عباس الذى اخذ عنه وروى أكثر علمه ، ومجاهد بن جبير مولى بنى مخزوم الذى كان من أشهر رواة التفسير بمكة ، بينما كان اخو سعيد بن جبير مولى بنى والبه من علماء الكوفة ، ومحمد بن سيرين فقيه البصرة الذى كان ابيه من سبى ميسان ، وكانت امه صفية مولاة أبي بكر الصديق ، وغيرهم (٢٠) . هكذا شهد عصر الوليد بن عبد الملك هذه المجموعة النضرة من العلماء والفقهاء والمحدثين النابهيين ، والنبتة الاولى اليانعة من كتاب السيرة والمغازى والتاريخ من العرب والموالي على السواء ، فجنى الوليد وخلفاء العصر الاموى عامة الثمار الاولى للنهضة العلمية التي بدأت بذورها الاولى في المساجد الجامعة في الحجاز والعراق والشام ومصر منذ عصر النبوة والراشدين ، وأخذت بعد ذلك تستوى على عودها وتشتد وتقوى وتتسع دائرتها حتى شملت عالم الاسلام كله كما سنوضحه فيما بعد .

(١٧) تاريخ الطبرى ، ج ٦ ص ٤٦٥ .

(١٨) الكامل لابن الاثير ، ج ٤ ص ٥١٤ .

(١٩) انظر : د. شاكراً مصطفى - التاريخ العربى والمؤرخون - ج ١ ص ١٢٧ ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٢٠) انظر : الاستاذ احمد امين - فجر الاسلام ص ١٥٤/١٥٣ ، وكذلك تاريخ يعقوبى ج ٢ ص ٢٩٢ .

من ناحية أخرى نلاحظ أن الخليفة الوليد كان من الحريصين على تعميق الإيمان في قلوب الناس ، فشدد عليهم في حفظ القرآن لكي يصلهم ويقضى حوائجهم ، ومما يروى عنه في هذا الشأن أن رجلا من بنى مخزوم اتاه يسأله في قضاء دين عليه ، فقال له : ان كنت مستحقا لذلك ، فقال الرجل : وكيف لا أكون مستحقا يا أمير المؤمنين مع قرابتي منك ، فسأله الخليفة ان كان يحفظ القرآن ؟ فأجاب الرجل بالنفي ، فما كان من الوليد الا أن أمره ان يدنو منه ثم نزع عمامته من فوق رأسه بقضيب في يده وقرعه به ، ثم التفت الى احد العلماء في مجلسه وسأله ان يضم هذا السائل اليه حتى يقرئه القرآن ، فشجع ذلك التصرف عثمان بن يزيد ، وهو من غير قاربة الخليفة ، فقام اليه وقال : يا أمير المؤمنين ان على دينا وأريد المساعدة في قضائه ، فسأله الوليد نفس السؤال ، فأجابه عثمان بالاجاب ، فأراد الخليفة ان يختبره بنفسه ، فاستقرأه آيات من سورة الانفال ، ومثلها من سورة براءة ، فقرأها الرجل ، فبر الوليد بوعده وحقق له مطلبه قائلا : على هذا نقضى عنكم ونصل أرحامكم (٢١) ، ومما يؤيد شغف الوليد بالقرآن الكريم وحبه لقراءته ، ما يروى عنه في هذا الشأن من انه كان يختمه كل ثلاثة أيام ، فاذا كان شهر الصوم المبارك أتم قراءته كل يوم (٢٢) ، هكذا اجتهد هذا الخليفة الاموى مع نفسه ، ومع الناس لتثبيت الاسلام في النفوس ، فجعل قراءة القرآن الكريم وحفظه الاساس الذي يقوم عليه قضاء حوائجهم ، ومساعدتهم ونيل عطاياء ، دون النظر الى قرابة الدم ، أو قوة الصلة وحسن العلاقة والتقرب من ولي الامر بأي شكل آخر . وربما كانت الصفة غير المحمودة التي اخذها بعض الكتاب والمؤرخين على الوليد بن عبد الملك انه كان « لجانا لا يحسن النحو » (٢٣) ، وان كنا من جانبنا لا نعدها مأخذا أو من النواقص التي تقلل من قدر الخليفة الوليد أو تؤثر في سيرته أو في جهوده المحمودة التي قام بها لنشر الاسلام ومجاهدة أعدائه وتدعيم سلطان الدين والدولة العربية بين شعوب البلاد المفتوحة ، بل على العكس فاننا نلاحظ أن رجالات دوله وقادة جيوشه قد تأثروا بسياسته الحكيمة في نشر الدين الجديد والتمكين له ولإبادته في البلاد التي فتحوها ، والناس على دين ملوكهم كما يقولون ، فتحدثنا النصوص التاريخية أن أهل بخاري كانوا في أول اسلامهم يؤدون صلاتهم بلغتهم القومية لعدم معرفة العربية ، فكانوا يجعلون رجلا ممن يعرف اللغتين يقف في وسط المصلين يصيح فيهم بلغتهم عند الركوع « بكنيتا نكيت » وعند السجود « نكونبا نكونى » حتى يمكنهم متابعة الامام في حركاته « (٢٤) ، لذلك واجه قتيبة بن مسلم بعد فتح بلاد ما وراء النهر صعوبات عديدة ومشاكل جمة « لازالة آثار الكفر ورسم الجوسية » واطهار الاسلام ونشره وتعريف أهل هذه المناطق باللغة العربية ، لغة

(٢١) تاريخ الطبرى ج ٦ ص ٤٩٦ .

(٢٢) الكامل لابن الاثير ج ٥ ص ١١ .

(٢٣) المصدر السابق ج ٥ ص ١٠ ، انظر كذلك : ابن طباطبا - تاريخ الدولة الإسلامية ص ١٢٧ .

(٢٤) انظر : ابو بكر النرشخي - تاريخ بخاري ، ص ٧٤ .

القرآن ، فكان يأمر سكان الحواضر بأن يقاسمهم الفاتحون العرب مساكنهم والاقامة معهم حتى يسهل عليهم تعلم لسانهم وفهم دينهم ، وفى نفس الوقت يمكنهم من التعرف على عاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم ، كذلك عمل قائد الوليد المشهور على الاكثار من بناء المساجد ، فاقام سنة ٩٤٥ هـ مسجد بخارى الجامع على أنقاض بيت من بيوت النيران المجوسية وأخذ يشجع الناس ويحثهم على أداء الصلاة فيه خاصة يوم الجمعة ، حتى قيل أنه كان يطلق مناديا يقول : « كل من يأتى لصلاة الجمعة يعطيه الوالى درهمين » كما ألزم الناس بأحكام الشريعة وعاقب كل من يخرج عليها أو ينتهج حدودها (٢٥) وبذلك وضع للشعوب التركية الاسس الاولى والقواعد العملية لنشر الاسلام بينها ، والتعرف على قواعده ، والاخذ بها .

١١:١: انتقلنا الى أعمال الوليد الاخرى التى ابرزت عصره وميزته عن غيره من الخلفاء فى الميدان الاجتماعى نجد صاحب كتاب « العيون والحدائق » يمدنا بصورة فريدة وواضحة عن نشاط هذا الخليفة الاموى فى هذا الميدان فيقول : « كان الوليد محبوبا عند أهل الشام لانه صاحب عمارة وبناء ، عمر الضياع ، ووضع المنار فى الطرقات ، واعطى المخدمين وافردهم ، وقال لا تسألوا ، واعطى كل مقعد خادما ، وكل ضريبة ثلثا » ثم بين المؤلف جهود الخليفة فى البناء والتعمير فقال : « وكان مما أحدثه الوليد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومسجد قباء ، ومسجد دمشق ، ومسجد مصر ، وحفر المياه فى طريق مكة من الشام الى مكة ، وهو أول من عمل البيمارستانات للمرضى فى الاسلام ، وأول من أجرى على العميان والمرضى والمجذمين الارزاق ، وأول من حمل طعاما الى المساجد فى شهر رمضان ، وأول من أخذ بالقذف » .

ونلاحظ هنا ان كلمة « أحدثه » التى ذكرها المؤرخ غير المعروف ، لا تعنى انشاء المبنى واستحدثه ، ولكنها تدل على الجهود الكبيرة التى بذلها الوليد لاعادة بناء وتعمير تلك المنشآت المختلفة بصورة افضل واكمل عما كانت عليه من قبل ، أما بالنسبة لما استحدثه الوليد فنلاحظ أن الكاتب أشار اليه بعبارة « أول من عمل » كما حدث مع البيمارستانات التى لم تختلف عليها المصادر الاخرى ، ولكي يبرز صاحب العيون والحدائق مدى اهتمام الخليفة الاموى بالعمارة الاسلامية ، قارن بين ما يميز عصره وخلافة كل من سليمان بن عبد الملك ، وعمر ابن عبد العزيز ، بطريقة لا تخلو من الذكاء والفتنة والقدرة على شد انتباه القارئ لما قصده الكاتب وأراد ابرازه ، فقال : « وأحدث الناس الابنية فى أيامه والعمارات لانه كان صاحب بناء وكان الناس اذا التقوا انما يسأل بعضهم بعضا عن البناء والضياع ، وكان سليمان أخوه صاحب نكاح وطعام ، فكان الناس فى أيام سليمان يسأل بعضهم بعضا عن التزويج والجوارى ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز ، كان الرجل يلقي صاحبه فيقول ، ما وردك ، وكم تحفظ من القرآن ، ومتى تختتم ، وكم تصوم فى الشهر » (٢٦)

(٢٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢٦) العيون والحدائق فى أخبار الحقائق - مجهول المؤلف - ج ٣ ص ١١ - ١٢ ، انظر كذلك ، تاريخ الطبرى ج ٦ ص ٤٩٦ - ٤٩٧ .

يبين هذا النص بجلالة طبيعة العصر والحياة في زمن هؤلاء الخلفاء الثلاثة ، ويهمننا بالدرجة الأولى في هذا المقام ، عصر الوليد الذي كان يحق عصر فتوح ونشر للإسلام وبناء وتعمير وإنشاء ، تطورت فيه العمارة والفنون الإسلامية حتى بلغت درجة عالية من السمو والاتقان لم تبلغها من قبل ، لذلك لا نبالغ إذا قلنا أن تخطيط المسجد الجامع قد تبلور واتخذ صورته النهائية وشكله الخاص في هذا العصر الذي شملت فيه الإصلاحات والترميمات والزيادات العديد من المساجد الأولى الجامعة في الحواضر الإسلامية ، كمسجد الرسول (صلعم) بالمدينة ، حيث استعان الخليفة بامبراطور الروم الذي بعث إليه بمائة ألف مثقال من الذهب وأربعين حملاً من الفسيفساء لتجميل المسجد ويتناسب مع مكانته ، ومنزلة منشئه ، كما بعث له امبراطور الروم أيضاً بمائة عامل من المتخصصين في لصق هذه الفسيفساء (٢٧) ، لعمل التشكيلات الزخرفية المتنوعة بهذه القطع الخزفية الدقيقة التي برع في استعمالها « الروم » فكانت بحق من أبرز وأهم سمات الفن والزخرفة البيزنطية .

كذلك امر الوليد قرّة بن شريك ، واليه على مصر ، بترميم مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ، كما أعاد بناء المسجد الأموي بدمشق الذي مازال محتفظاً بعناصره وتخطيطه الذي يرجع الى هذه الفترة ، فاحتل - كما ذكر أستاذنا الدكتور أحمد فكري - « مكانة بارزة في تاريخ العمارة العربية الإسلامية ، سواء من ناحية تخطيطه أو بالنسبة لأهمية عناصره المعمارية والزخرفية » (٢٨) ، وقد بالغ الجغرافيون في وصف هذا المسجد وكثرة الأموال والنفقات التي صرفها الوليد على إنشائه ، فذكر أبي حوّل أنه جعل أرضه رخاماً مفروشا وجعل وجه جدرانها رخاماً مجزعا وإساطينه رخاماً موشى وزخرف معاقدرؤوسها (أي تيجانها) ، وسقف المسجد ومحرا به بالذهب والجواهر (٢٩) أما صاحب « أحسن التقاسيم » فذكر أن الوليد جمع لبناء هذا المسجد الجامع حذاق فارس والهند والروم والمغرب وأنفق عليه خراج الشام سبع سنين مع ثمانى عشرة سفينة ذهب وفضة أقلعت من قبرص سوى ما أهدى إليه ملك الروم من الفسيفساء (٣٠).

لكل ما أوضحناه نجد أن جهود الوليد بن عبد الملك في خدمة الإسلام ودولته ، والمجتمع الإسلامي بأجناسه المختلفة ، وشعبه المتعددة ، لا تقل أهمية وأثراً في التاريخ السياسي والحضارى عما قام به عمر بن عبد العزيز ، أن لم يتفوق عليه ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه هو الآخر ونعتبر عصره امتداداً لعصر الخلفاء الراشدين دون أن يكون في ذلك - وكما نرى - أجحاف بالحقيقة أو تجن على التاريخ ، لا سيما وأن العمر لم يمهل عمر بن عبد العزيز ، بعد وصوله الى الخلافة ، لكى ينفذ كل ما كان يريده ويأمل في إتمامه من إصلاح .



- (٢٧) تاريخ الطبري ج ٦ ص ٣٦ ، انظر كذلك : تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٢٨٤ ، الكامل لابن الأثير ج ٤ ص ٥٣٢ .
 (٢٨) د. أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المدخل - ص ٢١٩ .
 (٢٩) انظر : ابن حوّل - صورة الأرض - ص ١٦١ - ١٦٢ .
 (٣٠) المقدسي البشاري - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ١٥٨ ، انظر كذلك : القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

بعد ذلك العرض السريع لبعض الجوانب الهامة فى سيرة الوليد بن عبد الملك وخصائص عصره ، يمكننا القول بأن الاصول والقواعد التى وضعها بناء المساجد الجامعة فى تلك الفترة القصيرة من تاريخ العمارة الاسلامية ، واصبحت هاديا ونبراسا لمن جاء من بعدهم ، فساروا على نهجها مع اختلافات بسيطة حتمتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمكانية أيضا ، ولكنها على اية حال ، لم تؤثر على التزام المهندس والبناء المسلم بضرورة وجود العناصر الثلاث الرئيسية التى فصلنا الحديث عنها فيما سبق ، وهى : بيت الصلاة بأساكيبه وبلاطاته المتعددة ، الصحن المكشوف ، المجنبت بأروقته التى تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الأخرى ، وقد أوضح ذلك العالم الجليل دكتور أحمد فكرى ، بعد دراسة مستفيضة ، فندفيها آراء عدد من المستشرقين الذين بحثوا فى تاريخ المساجد الجامعة وعمارتها ، وحاولوا ارجاع معظم عناصرها المعمارية وتخطيطها الى البازيليكات والكنائس المسيحية أو المعابد اليهودية القديمة ، وانتهى الى القول : « ان تخطيط المسجد الجامع نظام أصيل فى تاريخ العمارة وانه استحدث فى السنة الاولى من الهجرة ، فلم يكن معروفا قبل الاسلام ولا فى غير الدولة العربية (٣١) » .

ولم يخف هذه الحقيقة الأستاذ مارتن بريجز (Martin Briggs) أحد الباحثين الانجليز الذين تخصصوا فى دراسة تاريخ العمارة الاسلامية عندما قال دون افتتاب على الاسلام وحضارة المسلمين « ربما كان الدين الاسلامي هو العامل الذى حور فى مجموعة أساليب البناء المختلفة وربط فيما بينها مخرجا اسلوبا ذا نمط واحد متمايز ، ذلك أن الابنية التى شاهدها العرب فى أوائل سنوات حكمهم كانت مساجد وقصورا بالدرجة الاولى ، وأهم اثر معمارى للعصور التى تلتها ظل أيضا لا يعدو المساجد والابنية الدينية كالمدارس والتكيا التى لم يخل أحدها من مسجد ، فالمسجد هو البناية الاسلامية الرئيسية والاصلية ، تختلف الى درجة ما من ناحية الشكل باختلاف امكنة بنائها ، على أنها متحدة دائما بتخطيطها العام (٣٢) » .

ذلك الاختلاف البسيط فى الشكل العام للمسجد - كما نرى - كان امرا طبيعيا أوجدته متطلبات الجماعة الاسلامية وحاجة المصلين بعد ازدياد أعدادهم من جهة ، وقرب استكمال الفتوح - فى عهد الوليد بصورة خاصة - وما ترتب عليها من نمو فى اقتصاديات الدولة وامكاناتها المادية من جهة أخرى ، وهى نفس الاسباب التى دعت البناء المسلم الى ايجاد المحراب المجوف لكى يقف فيه الامام لتوفير المساحة التى من الممكن أن يشغلها صف كامل من المصلين لو لم يكن هذا التجويف موجودا ، وكذلك المنبر الذى بدأ فى مسجد الرسول (صلعم) كبناء من طين يتكون من درجتين ، ثم اتخذ من الخشب فى سنة ٧ أو ٨ هـ ، حتى يسهل على المصلين سماع الامام أثناء الخطبة ورؤيته ، وقد تطور بعد ذلك وصنع من الرخام ونقشت الزخارف على جوانبه ، والمئذنة التى يقف عليها المؤذن مناديا للصلاة حتى يصل النداء الى أبعد مسافة ممكنة ، وكرسى السورة الذى يجلس عليه قارئ القرآن ويرتقيه فى كثير من الاحيان « المبلغ »

(٣١) د. أحمد فكرى - مساجد القاهرة ومدارسها - المدخل ، ص ٣١٦ ، ص ٣١٧ .

(٣٢) انظر : تراث الاسلام (الترجمة العربية) - باشراف سبىر توماس ارنولد ، مقال الأستاذ مارتن بريجز ، بعنوان : « الهندسة المعمارية » - ص ٢٣٢ .

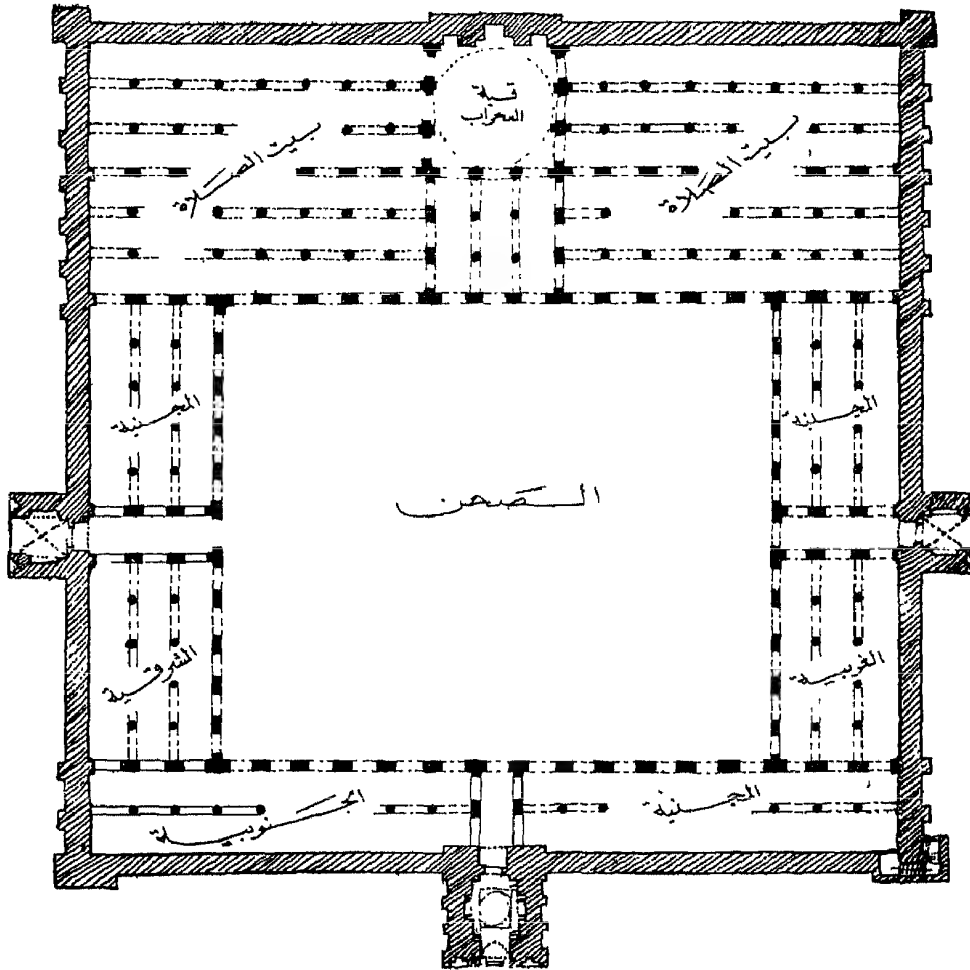
خلف الإمام في حالة اتساع مساحة المسجد وكثرة عدد المصلين ، الى غير ذلك من العناصر المعمارية والمتطلبات التي صاحبت بناء المسجد الاسلامي وتطوره (٣٣) ، وكلها بدأت بأشكال مبسطة ، ثم تطورت مع الزمن على أيدي المهندسين والفنان المسلم لتصبح بجانب فائدتها الوظيفية ومهمتها المعمارية ، من أهم المظاهر الجمالية في المسجد لاحتوائها على العديد من العناصر الزخرفية التي تميز أو انفرد بها الفن الاسلامي علي امتداد التاريخ .

ولا شك أن عصر الوليد بن عبد الملك يحتل - كما رأينا - مكانة خاصة في تلك المسيرة المعمارية والفنية ، حيث بقى التخطيط المعماري للمسجد الجامع الذي اكتملت صورته وعناصره في خلافته متفقا عليه وسائدا في عالم الاسلام كله حتى زمن المماليك ، في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ، فيمكننا القول . ان مسجد السلطان الظاهر بيبرس البندقداري الذي اختار موضعه لضخامته واتساع مساحته - خارج اسوار القاهرة المعزية ، كان آخر تلك المجموعة الفريدة من المساجد الجامعة الكبرى التي بنيت في عالم الاسلام ، وبقيت حتى الآن محتفظة بكل مساحتها الاولى دون زيادة أو توسعة ، كمسجد سامراء في العراق ، وابن طولون في مصر ، بعكس غيرها من المساجد الجامعة الاخرى التي تعرضت في عصور متتالية لهذه الظاهرة ، كالمسجد النبوي ، والمسجد الاموي الجامع في قرطبة ، والجامع الازهر بالقاهرة وغيرها . (انظر شكل ٣) فقد أقيم مسجد بيبرس الجامع ، على مساحة شبه مربعة طول ضلعها أكثر من مائة وثلاثة أمتار ، وبنيت جدرانه السمكية العالية وبواباته الضخمة بقطع كبيرة من الحجارة حتى بدا كالقلعة الحصينة ، وقد استغرقت عملية بنائه ما يقرب من سنتين ونصف دون توقف أو إبطاء ، وافتتح للصلاة في أوائل شوال سنة ٦٦٨ هـ (مايو سنة ١٢٧٥ م) .

وقد استمر بعد ذلك اهتمام سلاطين المماليك في مصر بإقامة المساجد الجامعة الكبرى ، كلما توافرت لديهم الامكانيات المادية ، وساعدتهم الظروف على إيجاد المكان المناسب ، وقد توافرت هذه الشروط للعديد منهم ، مثل السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، فبنى سنة ٧١٨ هـ مسجده المشهور الذي مازال قائما الى الآن في داخل قلعة الجبل بالقاهرة ، التي كان سلاطين المماليك يتخذونها مركزا ومقر الاقامتهم فذكر أشهر مؤرخي خطط مصر ، أنه كان في موضعه جامع قديم ، بجواره بعض المباني والمخازن ، كالمطبخ السلطاني ، والحوائجخانه ، والطشخانات ، والفراشخانه ، فأمر السلطان بهدمها جميعا وضم مساحتها الى مسجده « وعمره أحسن عمارة ، وعمل فيه من الرخام الفاخر الملون شيئا كثيرا ، وعمر فيه قبة جليلة ، وجعل عليه مقصورة من حديد بديعة الصنعة ، ومن صدر الجامع مقصورة من حديد أيضا برسم صلاة السلطان ، (٣٤) وبلغ من اهتمام الناصر محمد بمسجده ، أنه اختار له مجموعة من أفضل المؤذنين في مصر كلها بعد أن اختبرهم بنفسه ، كما اختار لقراءة القرآن فيه

(٣٣) د. أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المدخل - ص ٢٧٦ - ٢٧٩ .

(٣٤) خطط القرينزي - ج ٢ ص ٣٢٥ .



شكل (٣)

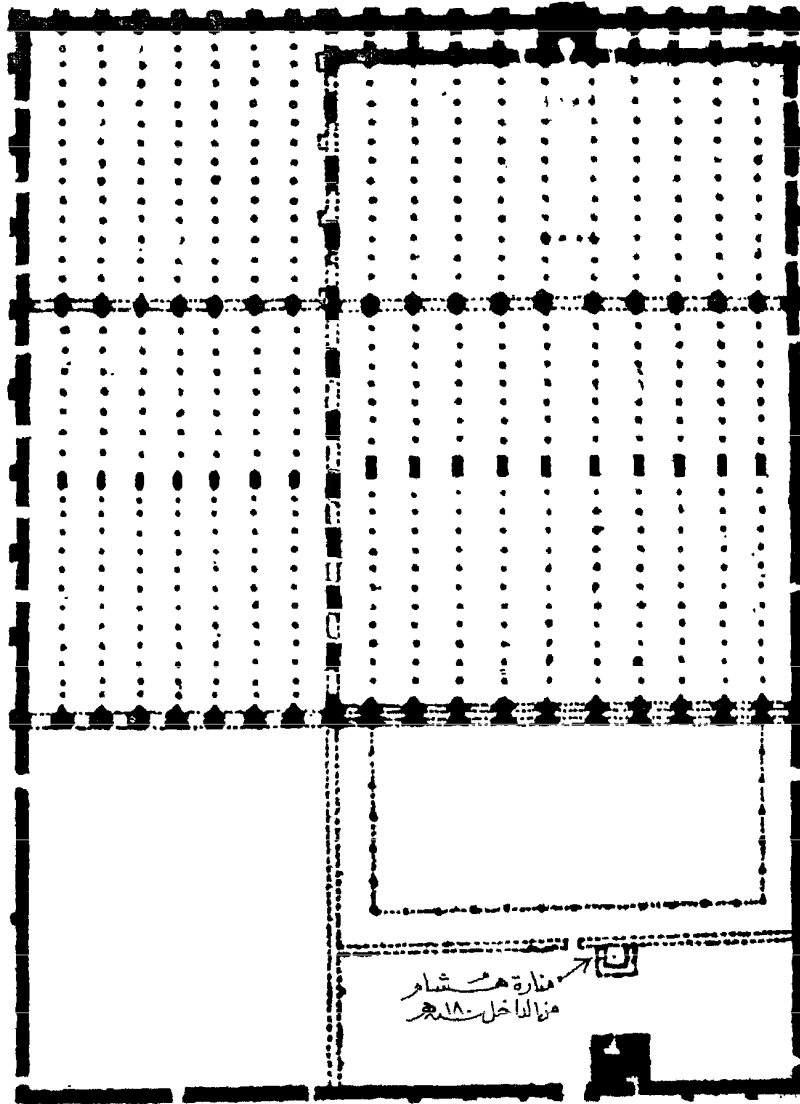
أحسن القراء صونا ، وكذلك أفقه القضاة وأعلمهم ليخطب المصلين ويؤمهم يوم الجمعة ، نيابة عن ولي الامر ، وقد أوضح ذلك كله المقرئى فقال : « فلما تم بناؤه ، جلس فيه السلطان بنفسه واستدعى جميع المؤذنين بالقاهرة ومصر وسائر الخطباء والقراء وأمر الخطباء فخطب كل منهم بين يديه ، وأقام المؤذنون فأذنوا ، وقرأ القراء ، فاختار الخطيب جمال الدين محمد بن محمد بن حسن القسطلانى . خطيب جامع عمرو وجعله خطيبا بهذا الجامع ، واختار عشرين مؤذنا رتبهم فيه ، وجعل به قراء ودرسا وقارئ مصحف ، وجعل له من الاوقاف ما يفضل عن مصارفه ، فجاء من أجل جوامع مصر وأعظمها ثم استتد صاحب الخطط المقرئى بعد ذلك موضعا أهمية المسجد حتى بعد وفاة منشئه ، وحتى العصر الذى عاش فيه مؤرخنا الكبير فى النصف الاول من القرن التاسع الهجرى ، أى بعد بنائه بأكثر من قرن من الزمان فيقول : « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة الجمعة ، والذى يخطب فيه ويصلى بالناس الجمعة قاضى القضاة السافى (٣٥) ، هكذا حظيت المساجد الجامعة دائما باهتمام المسلمين واصحاب السلطان سواء فى بنائها وتجميلها أو من اختيار وتوفير القائمين على كل ما تحتاجه من خدمات ووظائف .

• • •

من عرضنا السابق نلاحظ أنه فيما بين بناء مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة المنورة ، ومساجد السلاطين المماليك فى القرنين الثامن والتاسع للهجرة التى تكاد تكون - كما ذكرنا - آخر مظهر للمساجد الجامعة الضخمة ، أى على امتداد القرون التسع الاولى من بعد الهجرة الكبرى انتشر فى عالم الاسلام مجموعة كبيرة من المساجد الجامعة التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى تاريخ الاسلام والمسلمين ، ولا بأس من أن نتوقف هنا قليلا لنشير الى بعض منها ولا سيما تلك التى حظيت بشهرة واسعة وذكر كبير كمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فى دار الهجرة ، ومن بعده تلك التى أشرنا اليها عندما تحدثنا عن المدن الإسلامية الاولى ، كالبصرة والكوفة والفسطاط ، والقىروان ، ثم المسجد الاموى بدمشق ، ومسجد المنصور فى بغداد ، ومسجد أحمد بن طولون ، والجامع الازهر وجامع الحاكم الفاطمي وثلاثتها فى القاهرة ، فاذا انتقلنا الى المشرق وجدنا مساجد بخارى وسمرقند ومرو والرى ونيسابور وشيراز وغيرها ، بينما لمع فى المغرب الاسلامى اكثر من غيره ، مسجد الزيتونة فى تونس ، مسجد فاس ، والكتيبة فى مدينة مراكش ، فاذا عبرنا « بحر الزقاق » الى الاندلس سمعنا عن مسجد قرطبة الجامع الذى ذاع صيته فى دنيا الاسلام كلها لخصائصه المعمارية ومميزاته الفنية ومكانته العلمية والتاريخية حتى قال عنه احد مؤرخى الاندلس « انه الجامع المشهور أمره ، الشائع ذكره ، من أجل مصانع الدنيا كبر مساحة ، واحكام صنعة ، وجمال هيئة ، واتقان بنية ، تهتم به الخلفاء الروانيون فرادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميما اثر تميم ، حتى بلغ الفاية فى الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ، ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميكا ، وطولا ، وعرضا » (٣٦)

(٣٥) خطط المقرئى - ج ٢ ص ٣٢٥ .

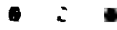
(٣٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ص ٢٧٧ .



شكل (٤)

ونريد أن نستوقف نظر القارئ الى هنا، لا نقصد بذكر تلك المجموعة من المساجد الجامعة أنها الوحيدة في عالم الاسلام التي لعبت دورا كبيرا في حياة المجتمعات الإسلامية، ولكنها نماذج، ومعالم بارزة على طريق المسيرة الحضارية تلمس من خلالها أهم الوظائف التي قام بها المسجد ومهمة في الحياة العامة، كما أن بعضا منها تميز عن غيره، وبصورة واضحة، في ميدان العلم، فاتخذ صفة « الجامعة » لتنوع الدراسات وتعدد العلوم التي كانت تضمها حلقات الدرس التي تعقد بين جدرانها، فاستبدلت، في بعض الأحيان - كلمة « جامعة » بكلمة « مسجد » للدلالة على شهرتها العلمية، ورسوخ أقدامها في هذا الميدان، فأصبحت مقصد الطلاب وكعبة الدارسين من مشارق الأرض ومغاربها، كما هو الحال، وعلى سبيل المثال أيضا، في جامعة الأزهر، وجامعة القرويين في فاس، وجامعة الكتبية، وجامعة قرطبة، وجامعة الزيتونة، التي نعتها أحد المؤرخين كذلك بالجامع الأعظم لكثرة وتنوع الدروس التي كانت تلقى في حلقاته، واستمر يحظى بهذه الشهرة العريضة حتى أيام العثمانيين في القرن الثاني عشر الهجري، فتحدثنا النصوص أن عددها في مختلف العلوم وصل إلى أكثر من مائتي درس في اليوم الواحد، مما جعل أحد العلماء الذين زاروا مصر زمن الحكم العثماني يقرر تفوق « الزيتونة » على « جامعة الأزهر » بكثرة عدد الدروس وتنوعها واختلاف مجالس العلم فيه (٣٧).

والذي لا خلاف عليه هو أن حواضر العالم الإسلامي، المترامي الأطراف كانت تزدد بتلك المساجد الجامعة التي لم تخل مدينة من واحد منها على الأقل، كان يشغل موضع القلب فيها، فكان إلى جانب مهمته الدينية، له دور كبير وفعال في مجالات الحياة ومبادئها المختلفة: العلمية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعسكرية وغيرها، مما سنفصل الحديث عنه فيما يلي.



دور المسجد الحضاري :-

أولا - في الميدان الديني :-

أن أول وأهم دور للمسجد هو دون شك مهمته كبيت للعبادة، قال تعالى: « في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، يسبح له فيها بالغدو والآصال » (٣٨) ولعل صلاة الجمعة هي من أهم الفرائض التي حث القرآن الكريم على حضور شعائرها في المسجد، قال تعالى: « يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم أن كنتم تعلمون » (٣٩)

(٣٧) انظر : محمد بن محمد الأندلسي الوذير السراج - الحلل السندسية - الجزء الأول - القسم الأول ص ١٦٦ .

(٣٨) سورة النور / ٣٦

(٣٩) سورة الجمعة / ٩ .

ولا يجهل المسلم أهمية أداء الصلاة بصورة عامة ، وفى كل أوقاتها مع الجماعة فى المسجد لزيادة فضلها ومضاعفة ثوابها وأجرها عند الله ، فكان النبى (صلعم) يؤم المصلين فى مسجده بالمدينة ، وعندما مرض فى أواخر أيامه ، أمراً بككر الصديق أن يصلى بالناس ، لذلك أصبحت من أهم مهام الخليفة حتى نعت كذلك « بالامام » فكان هو نفسه أو من ينوب عنه القيام بهذه المهمة الدينية ، لذلك أمر عمر بن الخطاب - بعد أن طعن - صهيب الرومى أن يصلى بالناس حتى تجتمع كلمة « أهل الشورى » على امام (خليفة) - من بينهم ، كما كان ولاية الاقاليم يصلون بالناس فى المساجد الجامعة باعتبارهم نواب للخلفاء فى البلاد المفتوحة . لذلك رأى الامام ابو حنيفة أن صلاة الجمعة لا تصح الا بحضورولي الامر أو من يستنيبه فيها ، وكان يقول ، انها لا تختص الا بالامصار ، ولا يجوز اقامتها فى القرى ، واعتبر المصر المدينة التى يوجد فيها سلطان يقيم الحدود وقاض ينفذ الاحكام (٤٠) . كل ذلك يوضح أهمية المسجد الجامع ودوره الدينى ، وتحدثنا النصوص التاريخية ، ان النبى (صلعم) أرسل الصحابى الجليل مصعب بن عمير مع الاثنى عشر رجلاً من أهل يثرب الذين قبلوا دعوته بعد « العقبة الثانية » وأمره أن يقرئهم القرآن ويعلمهم الاسلام ويققههم فى الدين ، ويدعو من لم يسلم الى الدخول فى الدين الجديد ، فعرف عندهم بالمقرئ والقارئ ، وقد جمع بهم فى مدينتهم أول جمعة فى الاسلام ، بلغ عدد المصلين فيها أربعون رجلاً (٤١) .

وإذا كان نظام الرهبة والاعتكاف فى الاديرة لممارسة نوع معين من انماط التفرغ للعبادة بعيداً عن المجتمع قد عرفته المسيحية ورجالها المتدينون بعد اضطهاد الرومان وظلمهم لرجال الدين منذ عهد الامبراطور ديكوس Decius فى القرن الثالث الميلادى (٤٢) ، فان الاسلام لم يعرف مثل هذه الظاهرة ، فالرسول (صلعم) قبل نزول الرسالة عليه كان ينتمى الى « المتحنفين » الذين رفضوا الشرك ونبذوا تقديس الاصنام فى المجتمع الملكى القرشى الوثنى ، كما اشتهر من بين هذه الجماعة كذلك : ورقة بن نوفل ، وعبيدالله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم ، فكان النبى (صلعم) يخرج الى غار حراء ، فى جبل النور على ثلاثة أميال من مكة يجاور كل سنة شهراً ، وهو رمضان ، فاذا انقضى انصرف الى الكعبة فيطوف بها سبعة قبل ان يدخل بيته ، وكانت عبادته - عليه الصلاة والسلام - فى هذه الفترة ، بالتأمل والفكر فى الكون للوصول الى خالقه ومنظم حركته ، لكنه لم يتوصل ، كما يبدو ، الى الحقيقة حتى نزل عليه جبريل الامين بالرسالة السامية ، وقد أشار القرآن الكريم الى ذلك فى قول الحق تبارك وتعالى : « وكذلك أوحينا اليك

(٤٠) انظر - الاحكام السلطانية للماوردي - ص ١٠٢ .

(٤١) ابن سيد الناس ، عيون الاثر ، ج ١ ص ١٥٨ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٧٦ - ٧٧ ، الذي ذكر ان امام المسلمين الاول فى هذه الجمعة الاولى بالمدينة كان ابو امامة اسعد بن ذرارة ، احد نقيب الخزرج الذي نزل عليه مصعب بن عمير عند قدومه الى يثرب .

(٤٢) عن الرهبة ونشأتها وتطورها انظر : بل - مصر من الاسكندر الاكبر حتى الفتح العربى - الترجمة العربية ص ١٦٤ - ١٦٨ ، ج كولتون - عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة - الترجمة العربية ص ١٦٧ - ١٦٩ .

روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وانك لتهدي الى صراط مستقيم » . (٤٣)

بعد ظهور الاسلام وغلبته وانتشاره ، أصبح المسجد وحده المكان المفضل للعبادة والتعبّد ، فكان الرسول (صلعم) يعتكف فيه للصلاة والنسك وقراءة القرآن خاصة خلال العشرة أيام الاخرة من شهر الصوم المبارك ، ويروى عنه في ذلك ، انه كان - عليه الصلاة والسلام - اذا اعتكف طرح له فراشه ، أو سريره الذي كان مصنوعا من جريد النخل وسعفه ، الى أسطوانة التوبة مما يلي القبلة . (٤٤)

وقد سار المسلمون على نهج نبيهم العظيم (صلعم) فاهتموا بالعبادة والصلاة والنسك واقامة مختلف الشعائر الدينية للتغرب الى الله - عز وجل - في المسجد ، وكذلك الاعتكاف به خاصة في شهر رمضان المبارك ، وقد عرف مثل هؤلاء باسم « المجاورين » وربما جاءت فكرة اعتكافهم بالمساجد للصلاة والذكر وقراءة القرآن وغيرها من مظاهر القربى الى الخالق - سبحانه وتعالى - من أهل الصفة ، ويقال أنهم كانوا من فقراء المهاجرين والانصار ، الذين لم يكن لهم دار ولا مأوى بالمدينة ، فانزلهم الرسول (صلعم) في مسجده وسماهم أصحاب الصفة ، فكانوا يبيتون في الجزء المسقوف بمؤخرة المسجد الذي اعد كذلك لنزول الغرباء ممن لا مأوى لهم ولا أهل ، وكان « أهل الصفة » يكثرون ويقولون من حين لآخر بحسب من يتزوج منهم أو يفارق الحياة أو يسافر بعيدا عن المدينة ، وكان النبي (صلعم) يجالسهم ويأنس بهم ويحض أصحابه والمسلمين جميعا على مساعدتهم وإطعامهم كما كان - عليه الصلاة والسلام - اذا أتته صدقة من طعام بعث بها اليهم ولم يتناول منها شيئا ، واذا أتته هبة أصاب منها ثم أرسل اليهم وأشركهم فيها ، كما كان لهم كذلك نصيب من أموال الزكاة ، ويذكر في هذا الشأن أن الصحابي المعروف « أباهريرة » أحد رواة الحديث الموثوق بهم ، كان من أشهر أهل الصفة (٤٥)

وقد كثر أولئك المجاورون من بين المسلمين في العصور الإسلامية المختلفة ، واتخذوا من المساجد ، والجامعة منها بصفة خاصة ، مكانا لنشاطهم الديني ، ومما تجدر الإشارة اليه في هذا المقام ، أن الرحالة المغربي ابن بطوطة قد شاهدهم في المسجد الاموي بدمشق عندما زار بلاد الشام في القرن الثامن الهجري ، ووصفهم بأنهم جماعة كبيرة لا يغادرون المسجد ، ولا يفترقون عن الصلاة وقراءة القرآن وذكر الله ، لذلك كان أهل دمشق يعينونهم على الحياة ويمدونهم بكل ما يحتاجون اليه من طعام وكسوة وغيرها من وسائل المعيشة الضرورية دون أن يسألوهم شيئا (٤٦) .

(٤٣) سورة الشورى/٥٢ ، انظر كذلك : سورة الاحقاف/٩ .

(٤٤) انظر : السمعاني - وفاء الوفا - ج ٢ ص ٢٤٧ ، ص ٤٦٠ - ٤٦١

(٤٥) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٥٣ - ٤٥٥ .

(٤٦) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ٥٤ - ٥٥ .

كذلك ذكرهم القرىزى عندما شاهدتهم ورأى نشاطهم فى الجامع الازهر ، ولم يتحدث عنهم المؤرخ المصرى كمجاورين للعبادة والنسك فقط ، ولكن كطلاب علم أيضا ، وقد وصفهم بأنهم فقراء محتاجون للمساعدة ، نشروا فى أرجاء هذا الجامع العريق جوا (روحانيا - علميا) متميزا قد لا يجده الانسان فى غير الازهر من المساجد ، فقال : « لم يزل فى هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلزمون الإقامة فيه ، وبلغت عدتهم فى هذه الايام ، سبعمائة وخمسين رجلا ، ما بين عجم وزبالة - (ربما قصد اهل مدينة زيلع او السودانين) - ومن اهل ريف مصر ومغاربة ، ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلا يزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقيته والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الانسان اذا دخل هذا الجامع من الانس بالله والارتياح وترويح النفس مالا يجده فى غيره ، وصار أرباب الاموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والفلوس اعانة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى ، وكل قليل ، تحمل اليهم انواع الاطعمة والخبز والحلاوات لاسيما فى المواسم » (٤٧)

ولا يحتاج منا هذا النص الهام الى جهد كبير لتفسيره والتعرف على حقيقة هذه المجموعات المتعددة الجنسيات من « المجاورين » الذين اتخذوا من هذا الجامع الفاطمى المشهور مقرا لهم ومنزلا لاقامتهم ، واغلب الظن أنهم كانوا من طلاب العلم الفقراء وغير القادرين على الكسب ، الذين قدموا من البلاد الاسلامية المختلفة ، وكان اصحاب كل جنسية ، والقادمون من كل مدينة ، والمنتشرون الى أى من بلاد الاسلام يكونون فريقا متميزا ، يتخذ من أحد اروقة الازهر محلة له تعرف بهم وتنسب اليهم ، ولما كان من عادة بعض الخلفاء والامراء والحكام وكبار رجال الدولة - كما مر بنا - وقف الجبوس على المساجد التى ينتسبون لها أو يقومون بأصلاحها لاستمرار اداء رسالتها السامية ، لا سيما المساجد الجامعة المشهورة كان من بينها هذا المسجد الكبير ، للانفاق على صيانة مرافقها ، واستمرار عمليات الاصلاح والترميم التى تحتاجها مبانيها ، بالإضافة الى مساعدة القائمين على مباشرة شعائر الصلاة فيها ، كالامام والمؤذنين والمقرئين وغيرهم من السدنة والمستغنين بخدمتها والسهر عليها وعلى راحة المصلين فيها ، وقد امتدت هذه المعونات فى الازهر الشريف ليستظل بها أيضا طلاب العلم عامة ، وامثال هؤلاء القادمين من خارج القاهرة والديار المصرية خاصة ، الذين انقطعت عنهم الموارد المالية ، لتوفير قدر معقول ، ومقبول من الحياة الكريمة لهم ، ويذكر فى هذا الشأن ان الخليفة العزيز ابو منصور نزار ، ابن المعز لدين الله فاتح مصر ، الذى كان له شغف كبير بالعلم وتقدير عظيم للمستغنين به ، وصاحب احدى اكبر المكتبات الخاصة فى قصور الخلفاء المسلمين ، كان العزيز هذا أول من وقف الجامع الازهر على العلم فى سنة ٣٧٨ هـ ، بمشورة من وزيره يعقوب بن كلس ، فأصبح نبراسا للجامعات الاسلامية ، ثم تعهد الخلفاء الفاطميون من بعده بالرعاية والاهتمام ليجعلوا منه مركزا علميا مختارا يجتذب طلاب العلم ويحج اليه راغبو المعرفة من كل صوب وحذب ليجدوا فى رحابه كل ما يهمهم

التزود به من مختلف العلوم والفنون ، ولتشجيع الطلاب والمشتغلين بالعلم من وطنيين واجانب على الرحلة الى « جامعة الازهر » كان يقدم اليه المأكل والسكن - كما رأينا - وكل ما يوفر عليهم وسائل المعيشة واسباب الراحة من غير أجر (٤٨) . وقد عرفت هذه المساعدة واشتهرت باسم « الجراية » لأنها تجرى على مستحقها وتوزع فيهم يوميا ، على شكل خبز وغيره من انواع الاطعمة والحلوى ومتطلبات الحياة المتعددة . وكانت هذه « الجراية » تزداد وتتضاعف في المواسم والمناسبات والاعياد الدينية المختلفة .

لهذه المكانة الخاصة والمنزلة الرفيعة التي تمتع بها المسجد في نفوس المسلمين باعتبارها

« بيت الله » وأفضل اماكن العبادة الذي تزدهر فيه وتنشط تلك الاجواء الروحانية - العلمية ، التي تساعد على التقرب الى الخالق - سبحانه وتعالى بالعمل الصالح وتعميق الايمان في القلوب بقراءة القرآن وتفسيره والتعرف على احكام الشرع وقواعد الدين وفوائده ، والتعرف على سيرة الرسول الكريم (صلعم) وسنته ، واقامة النوافل وحلقات الذكر والوعظ وما اليها ، لكل ذلك اهتم المسلمون من مسئولين وغيرهم باقامة المساجد وتعميرها وتزيينها ومدها باعداد كبيرة من المصاحف لتسهيل مهمة الناس على قراءة القرآن الكريم ، خاصة في شهر رمضان المعظم ولتشجيع الناس على اختلاف طبقاتهم على ارتيادها ، فكان لخليفة الوليد بن عبد الملك - كما مر بنا - أول من حمل الطعام الى المساجد في رمضان ، كذلك اهتم المسؤولون باضائها ، فاستعملوا الزيت والفتيل في القناديل وعلقوها بالسلاسل النحاسية ، ومما يروى في هذا الشأن أن اهتمام اهل الشام باضاءة مساجدهم قد فاق غيرهم في البلاد الاخرى ، فكانوا يوقدون فيها القناديل طيلة ايام السنة دون انقطاع ، كما كان يفعل اهل مكة في البيت العتيق (٤٩) ، كذلك يحدثنا القريري أن احمد بن طولون اهتم كثيرا بمسجده الضخم الذي بناه في « القطائع » ثاني عواصم مصر الاسلامية ، وذكر انه علق به السلاسل النحاسية المفرغة والقناديل المحكمة ، كما فرشها بالحصر العبدانية والسامانية المشهورة (٥٠) ثم استعمل المسلمون بعد ذلك الثريات الكبيرة التي كانت تصنع من السحاس والفضة أيضا وعرفت باسم (الثنائير) - شكل - ٤) مفردا - تنور - وهي كلمة اعجمية الاصل ، عربت ، تعنى « الكانون » الذي يخبز فيه ، كما استعملت كذلك بمعنى النار ، وتنوير الضوء بعد شروق الشمس وتبديدها لظلمة الليل في الصباح (٥١) . ويحدثنا السبيوطي أن الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله عندما جدد الجامع الازهر جعل فيه « تنورين » من الفضة الخالصة ، وسبعة وعشرين قنديلا من نفس المعدن الثمين ، كما أنزل من قصره ، في سنة ٤٠٣ هـ ، الى مسجد عمرو بالفسطاط . بالف

(٤٨) انظر : د. حسن ابراهيم حسن - تاريخ الدولة الفاطمية - ص ٢٧

(٤٩) المقدسي - احمد النقاسيم - ص ١٨٢ .

(٥٠) خطط القريري - ج ٢ ص ٢٦٦ .

(٥١) انظر : لسان العرب لابن منظور - كلمة « تنور » .

ومائتين وتسعين مصحفا ، بعضها مكتوب بماء الذهب ، يمكن الناس ويسهل عليهم قراءة آي الذكر الحكيم « بالمسجد العتيق » كما بعث مع هذه المصاحف بتنور كبير من الفضة يزن مائة ألف درهم ، ونظرا لضخامة حجمه ، اضطر العمال الى خلع عتبات المدخل حتى امكنهم ادخاله الى المسجد للقلية فى موضعه ، وكانت مثل هذه الثريات الضخمة لا تضاء فى كل ليلة على مدار السنة ، ولكن اقتصر استعمالها على ليالى الجمع وطول شهر رمضان لمكانته الخاصة لدى المسلمين ، نظرا لكثرة ما تستهلكه من الزيت والفتيل وغيرهما من متطلبات التشغيل والصيانة وما تحتاجه فى ذلك كله من كثرة النفقات (٥٢)

كذلك أشار **المقريزى** الى اهتمام الفاطميين باعداد المساجد لاستقبال شهر الصوم المعظم كان من السمات المميزة والتقاليد المتبعة فى أيامهم ، فأخضعوها لاحكام العناية بها لاشراف القضاة المباشر الذين كان يتوجب عليهم الطواف عليها والمرور بها قبل حلول هذا الشهر الفضيل بثلاثة ايام كاملة ، لمعاينة عمارتها ، والتعرف على مدى صلاحية الحصر المفروشة بها . لاصلاح ما تشعث منها او استبدالها بأخرى جديدة ، وملاحظة وفرة القناديل المستعملة فى اضاءتها لزيادة اعدادها وامدادها بما تحتاجه من ادوات التشغيل ، ومما يروى فى هذا الشأن أن الخليفة الحاكم بأمر الله أمر بعمل جرد عام للمساجد (التى لا غلة لها ، ولا احد يقوم بها ، وما له منها غلة) أى المساجد التى ليس لها اوقاف للصرف منها على كل ما تحتاجه من نفقات ، والتى توقفت عن اداء رسالتها ، وتلك التى أوقفت عليها الحبوس ، ليعلم كيفية انفاقها وما اذا كانت اموال ريعها كافية لسد كل نفقاتها لا ، فلما تمت عملية الجرد ، وجد الخليفة أن هناك ثمانمائة وثلاثين مسجدا - ولا بد أن هذا العدد الكبير قد شمل المساجد الخاصة والجامعة على السواء - تحتاج من النفقة عليها فى كل شهر الى تسعة آلاف وتسعمائة وستين درهما ، بمعدل اثنى عشر درهما لكل مسجد شهريا - كما ذكر المقريزى - فأوقف عليها جميعا الحبوس لى يصرف من ريعها على فقهاءها وقرأئها ومؤذنيها ، وكذلك لاجراء الارزاق على المستخدمين فيها ، وقد بلغ من حرص الحاكم بأمر الله على مساعدة هؤلاء المحتاجين ان شملت هذه المعونات كذلك ثمن الاكفان لهم (٥٣)

كذلك حدثنا صاحب تاريخ بخارى عن الفضل بن يحيى البرمكى ، ونعته بأن كان من اكرم رجال الدنيا ، واجود اهل عصره ، وأفضل اخوته فى عمله وفعله ، خلال ولايته على خراسان فى زمن الخليفة العباسى هارون الرشيد ، وفسر المؤرخ المعروف ذلك ، بأنه كان اول من أمر بزيادة القناديل لضاءة المساجد فى البلاد الخاضعة لامارته ، فى شهر رمضان ، بالاضافة الى ما قام به من أعمال الاصلاح والتعمير فى مسجد بخارى الجامع بعد أن أصابه البلى

(٥٢) انظر : السيوطي - حسن المحاضرة - ج ٢ ص ١٧٩ - ١٨٢ .

(٥٣) الخط المقريزى - ج ٢ ص ٢٩٥ .

والتصدع ، وانفق الفضل البرمكي على ذلك العمل الخير مالا وفيرا ، واصبح مثالا يحتذى لكل من جاء بعده من الولاة والحكام الذين شملوا هذا المسجد الكبير بالتوسعة والزيادة والترميم والاصلاح . (٥٤)

من ناحية أخرى ، فقد اشار «ابن طيفور» الى أن الخليفة المأمون امر كاتبه أحمد بن يوسف بن القاسم أن يكتب الى جميع عمال الدولة للاكثار من استعمال القناديل في المساجد في شهر رمضان ، وتعريفهم الفضل من ذلك؛ فكتب لهم رسالة مطولة جاء فيها « فان في ذلك انسا للسابلة ، واضاعة للمتجهدين ، ونفيا لمظان الريب ، وتنزيها لبيوت الله من وحشة الظلمة » (٥٥)

أما ابن صاحب الصلاة ، المؤرخ المغربي لعصر الموحدين ودولتهم ، فقد رسم لنا بقلمه الساحر ، واسلوبه المنمق الجميل ، صورة معبرة « للتنور » وأضوائه المتلاثلة وأثرها الكبير في النفوس ، عندما قدم الى مسجد قرطبة الجامع لحضور الاحتفال بليلة القدر فقال : « ولذباب تآلف كنضضة الحيات » او اشارة السبابات في التحيات ، قد اترعت من السليط كؤوسها ، ووصلت بمحاجن الحديد رؤوسها ، ونيطت بسلاسل كالجدوع القائمة ، او كالشعابين العائمة ، عصبت بها تفاح من الصفر كالقحاح الصفر ، بولغ في صقلها وجلاتها حتى بهرت بحسنها ولاياتها كأنها جلجت باللهب ، وأشربت ماء الذهب ، ان سمتها طولاً رايت منها سبائك عسجد ، او قلائد زبرجد ، وان اتيتهارضا رأيت أفلاكا ولكنها غير دائرة ، ونجوما ولكنها ليست بسائرة ، تتعلق تعلق القرط من الزفرى ، وتبسط شعاعها بشط الاديم حين يفرى » ، كما وصف كذلك المصاييح التي تحمل بداخلها الشموع التي رفعت على مئذنة المسجد لتزيينها فقال : « والشمع قد رفعت على المنار رفع البنود ، وعرضت عليها عرض الجنود ، ليجتلى طلاقة روائها القريب والبعيد ، ويستوى في هداية ضيائها الشقى والسعيد ، وقد قوبل منها مبيض بمحمر ، وعورض مخضر بمصفر ، تضحك ببكائها ، وتبكي بضحكها ، وتهلك بحياتها ، ويحيى بهلكها » (٥٦) هكذا اهتم المسلمون منذ الازمنة الاولى في بلاد الاسلام كلها بتزيين المساجد ، خاصة في المواسم والاعياد الدينية كالعيدين والمولد النبوى الشريف ، وليلة القدر ، وليلة النصف من شعبان ، وفي غيرها من المناسبات بالاضافة الى ما كانت تلقاه من اهتمام عظيم خلال شهر الصوم المبارك حيث تظل ابوابها مفتوحة لفترة طويلة من الليل ، فيفشأها جمهور كبير من الناس للصلاة والقيام والذكر وقراءة المصحف الى غير ذلك من مظاهر العبادة والقربى الى الله ، فلبست المساجد عامة والجامعة خاصة ، حلة بهية وكسوة قشبية من

(٥٤) ابو بكر الترشخي ، تاريخ بخاري ، ص ٧٥ .

(٥٥) ابو الفضل احمد بن طاهر المعروف بابن طيفور ببغداد في تاريخ الخلافة العباسية - ج ٦ ص ١٣٠ .

(٥٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس - ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ونقول ان كلمة : الدبال - جمع ذبالة وهي الفتيلا التي تسرج للاضاءة - راجع لسان العرب لابن منظور ، كلمة : دبل .

الزينات والاضواء ولعل ما نشاهده في هذه الايام من اهتمام المسؤولين في البلاد الاسلامية عامة ، والتفنن في تجميلها بكل ما هو متاح ، في عصرنا الحاضر ، من وسائل الزينة وادواتها المتعددة لجذب الناس اليها والتردد عليها للصلاة وسماع الدروس الدينية والمواعظ والذكر وقراءة القرآن وغيرها ، لعل ذلك كله من آثار السلف الصالح ، كما أوضحنا في السطور السابقة ، وفي ذلك ما يغنى عن الاستطراد وزيادة التفاصيل لبيان اهمية المسجد واثره الكبير ودوره الفعال في الحياة العامة والميدان الدينى على وجه الخصوص ، الذى يعنينا بالدرجة الاولى فى هذا العام .

ومما يفيد القارئ والباحث ايضا في هذا المقام ، أن نشير الى أن مثل هذا الاهتمام الكبير من جانب المسلمين باضاءة المساجد وتزيينها خاصة في الازمنة المتقدمة ، قد ادى الى تقدم صناعة « التناير » التى استعملت بصورة خاصة في القصور والمساجد الجامعة وكذلك المشكاوات والمصابيح والقناديل وغيرها من أدوات الاضاءة ، فبرع الفنان المسلم في صنعها واتقانها وزخرفتها ، وكانت التناير (الثريات) تعمل من الفضة في بعض الاحيان ومن النحاس في معظمها ، بينما صنعت المصابيح والكؤوس والمشكاوات من الزجاج وطعمت هذه الاخيرة بالميناء الملونة كما حمل بعضها أسماء بعض السلاطين في زمن المماليك (شكل - ه) وغدت من بين اهم القطع الفنية ، والنادرة التى لم يخل منها - تقريبا - متحف من المتاحف الكبرى في العالم اجمع ، كنموذج ودليل على تقدم الصناعة والفنون الاسلامية بشكل عام ، وصناعة الزجاج على وجه الخصوص .



ثانيا - في ميدان العلم :

لا شك انه كان للمسجد عامة والجامعة من بينها بصفة خاصة دور كبير وهام ، لا يمكن لاي منصف تجاهله أو التغاضى عن اثره الواضح في تعليم القرآن ، وظهور القراءات المختلفة ، بالإضافة الى تفسيره وفهم معانيه ، ومعرفة احكامه ، باعتباره كتاب المسلمين ودستورهم ، ثم امتد هذا الدور الى السنة النبوية الشريفة ، لا سيما على الحديث وما يتصل به من جمع لاحاديث الرسول (صلعم) واسنادها وروايتها ، لاستخلاص الاحكام وأصول الشرع والفقه ، باعتبارهما - القرآن والسنة - الاساس الاول للتشريع الاسلامى ، ثم اتسعت دائرة هذه الحركة العلمية الدينية ، مع مرور الزمن وتطور الفكر الاسلامى ، بعد عصر التابعين وتابعيهم حتى جاء الأئمة المجتهدون بمذاهبهم المعروفة ، فكان للمسجد دور في ظهور هذه المذاهب وتعريف الناس بها ، ثم في انتشارها في عالم الاسلام الواسع ، ثم اتسعت دائرة العلم مرة تالفة لتضم مجموعة جديدة من العلوم التى تخدم المجموعة الاولى وتساعد على دراستها وفهمها بشكل سليم وطريقة صحيحة ، **كالنحو واللغة والادب وغيرها** ، ثم انفرجت الدائرة العلمية أكثر لتحتوى داخلها كذلك بعضا من **العلوم التطبيقية كالطب** الذى كان للمسجد دور في تدريسه ، كما سنرى ، وقد أفردت لكل هذه العلوم المتنوعة حلقات الدرس ومجالس العام في

المساجد مما كان له أبلغ الأثر في ظهور بعض العلوم الجديدة المتصلة بالدين كالفقه وأصوله، وقراءات القرآن وتفسيره، والحديث وجمعه، وروايته، وبالتالي في تنشيط الحركة العلمية وتطورها بصورة عامة، مما أدى إلى ازدهار العديد من العلوم التي عرفها العرب والمسلمون ممن سبقهم من الشعوب المتحضرة وكان لهم دور وجهد في تطويرها وإضافة الجديد إليها كما تشهد كتب التراث، وقد وضعوا كل ذلك الجهد الفكري والعلمي مع تراث الأمم السابقة كذلك، تحت أيدي وبصر أوروبا مما مكن لنهضة الحديثة، فسهل دور علماء الغرب ومهد أمامهم الطريق لهذه الوثبة الواسعة التي بلغت العلوم والمعارف في عصرنا الحديث.

ولكى نتعرف على حقيقة دور المسجد في الحياة العلمية، علينا أن نقرر أن الإسلام كان له أثر كبير في فكر العرب، بل المسلمين جميعاً وعلومهم وتطورها، ولما كان المسجد يدين بالفضل في وجوده إلى الدين الجديد، لذلك نرى أنه من الأوفق أن نقف قليلاً أمام نافذة التاريخ نطل منها على سكان شبه الجزيرة العربية، ونتتبع أحوال العرب في الميدان العلمي قبل الإسلام حتى ندرك طبيعة النقلة الكبرى التي جاء بها هذا الدين في ذلك الميدان، وبالتالي نتفهم دور المسجد العلمي على حقيقته.

تحدثنا النصوص التاريخية التي بين أيدينا أن عدداً محدوداً من العرب - في الجاهلية - كانت لهم دارية وخبرة ببعض العلوم والفنون كالخطابة والحكمة والأنساب والطب والكهانة والعرافة والعيافة والزجر والموسيقى والفناء وغيرها من المعارف المتصلة بالبيئة الصحراوية.

فاذا تركنا الشعر باعتباره من الفنون التي نبغ فيها مجموعة كبيرة من شعراء العرب قبل مجيء الإسلام، وجدنا أسماء قليلة ومعدودة فيهم لمع أصحابها في غيره من الفنون والعلوم التي أشرنا إليها، مثل كعب بن لؤي الذي اشتهر بالحكمة والفصاحة حتى عد من المع خطباء العرب القدامى، وكان يحض قومه من كنانة وبطونها على البر، فلما مات أكبروا موته وأرخوا به (٥٧) على عادة العرب في الجاهلية حيث كانوا يتخذون من الأحداث الهامة تقويماً يؤرخون بها كعام الفيل وعام الفجار وبنيان الكعبة وغيرها، والنضر بن الحارث بن كلدة الذي ينتهي نسبه إلى عبد الدار بن قصي: رحل النضر إلى الحيرة وتعلم من أهلها الضرب على العود والفناء عليه، فلما عاد إلى قومه في مكة نشر بينهم هذه الفنون، فاتخذوا القينات (٥٨) وكان من أشهرها الجاريتان اللتان كانتا لعبد الله بن جلعان، أحد ثروة قريش وسادة بني تيم، أهداهما بعد ذلك إلى أمية بن أبي الصلت الذي اشتهر بدوره بالزهد، فروى أنه قرأ الكتب ولبس المسوح تعبدًا، وحكى في شعره قصص الأنبياء، فذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية، وأتى بأشياء لم تكن تعرفها العرب من قبل كتحريم الخمر، والشك في ديانة قومه،

(٥٧) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١ ص ٥١.

(٥٨) رسائل الجاحظ، ج ٢ ص ١٥٨، انظر كذلك الأغاني للأصفهاني ج ٨ ص ٣٢٧.

فالتمس الدين وطمع فى النبوة وكان يخبر بأن نبيا يبعث من العرب ، فلما نزلت الدعوة للاسلام على رسولنا الاعظم (صلعم) حسده ابن أبى الصلت وقال عبارته المشهورة : انما كنت اريد أن اكونه لذلك اشتد غضبه وحقده على المسلمين بعد انتصارهم فى بدر ، فكان ممن رثى قتلى قريش ، كما كان من أشد المحرضين لهاعلى الثأر من المسلمين (٥٩)

وكانت **الحكمة والنباهة** من المعارف التى ظهرت فيها شخصيات عربية عديدة ، من أولهم الافعى بن الافعى الجرمي الذى حكم بين مضر وربيعه وايداد وانمار ، أبناء نزار الاربعة بعد اختلافهم على ميراث أبيهم (٦٠) ، والشداخ وهو يعمر بن عوف بن كعب ، من كنانة ، عرف بالشداخ لما شدخ من الدماء ووضع حدا لاراقتها عندما فصل بين قريش وحلفائها من قضاة ضد خزاعة وبنى بكر حلفائها بعد أن نجح قصى بن كلاب زعيم قريش فى هزيمة أعدائه والاستيلاء على مكة ، ففضى الشداخ بينهم بأن قصيا أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة ، وأن كل دم أصابه قصى من خزاعة وبنى بكر موضوع ، يشدخه تحت قدميه بينما كل ما أصاب خزاعة وبنى بكر من قريش وكنانة وقضاة تؤدى فيه يالدية (٦١) كذلك كان وكيع بن زهر ، من ايجاد ، من أشهر حكماء العرب فى الجاهلية ، ويقال انه صاحب الصرح بحزورة مكة ، وقد بالغ العرب فى تعظيمه وتقديره ، فقالوا كان كاهنا ، وصديقا ، ومن كلماته الماثورة : مرضعة ، وفاطمة ووداعة ، وقاصمة ، والقطيعة ، والفجيعة ، وصلة الرحم وحسن الكلم ، ومن حكمه المعروفة : زعم ربكم ليحجزين بالخير ثوبا وبالشر عقابا . ولما حضرته الوفاة جمع قومه من اباد ونصحهم قائلا : اسمعوا وصيتى : الكلام كلمتان ، والأمر بعد البيان ، من رشد فاتبعوه ، ومن غوى فارفضوه وكل شاة معلقة برجلها . ويقال انه كان اول من ذكر تلك العبارة الاخيرة ، فذهبت مثلا . (٦٢)

أما قس بن ساعدة بن جذامة ، الذى ينسب هو الآخر الى ايداد ، فكان ممن اشتهر بالخطابة والحكمة والعقل والفضل ، حتى عظمت العرب وسمت منزلته بينهم ، فقال عنه الاعشى ، ابو بصير ميمون بن قيس الشاعر المعروف الذى أدرك الاسلام فى آخر حياته :

واحلم من قس وأمضى كما مضى ندى الفيل من حقان أصح جادرا

(٥٩) انظر : الاغانى للاصفهاني ج ٤ ص ١٢٠ - ١٢٢ ، مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٧٠ - ٧٣ ، ابن قتيبة - الشعر والشعراء ، ج ١ ص ٥٩ - ٦٠ .

(٦٠) انظر تاريخ اليعقوبي ، ج ١ ص ٢٢٣ ، ص ٢٥٨ ، انظر كذلك : كتاب المحير لمحمد بن حبيب ص ١٣٢ ، ويسميه : الاقمى بن الحصين .

(٦١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ١٣٠ - ١٣٢ ، انظر كذلك : اخبار مكة للازرقى ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٧ ، بينما ذكر ابن حبيب المحبر ، ص ١٣٣ - ١٣٤ ، ان الشداخ (باوا) بين الدماء أي جعلها سواء ، كما حكم بعدم خروج خزاعة من مكة .

(٦٢) المحبر لابن حبيب - ص ١٣٦ .

ومما يروى عن قس بن ساعدة أنه كان ينفذ على قيصر الروم في بلاد الشام فيكرمه ، فسأله يوما : ما أفضل العلم ؟ فأجابته فس : وقوف الرجل عند علمه ، فقال : فما أفضل المرء ؟ قال : استيفاء الرجل ماء وجهه ، قال : فما أفضل الماء ؟ قال : ما قضى به الحقوق (٦٣) .

ويروى كذلك أن النبي « صلعم » سمع عن حكمة قس وأقواله الماثورة ، فلما قدم عليه - صلى الله عليه وسلم - وفد بكر بن وائل لإعلان إسلامهم وولائهم للدولة الإسلامية ، سألهم الرسول (صلعم) عنه فأخبروه وفاته ، فيروى أنه - صلى الله عليه وسلم - قال : « كأنني أنظر إليه في سوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول : أيها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت » فكان له ، كما استحوذ لقومه على فضيلة تميزوا بها عن سائر العرب ، هي إعجاب الرسول الكريم (صلعم) بحسن كلامه ، ومن ثم استحق قس بن ساعدة أن يعرف بخطيب العرب قاطبة (٦٤) ، كما ينسب إلى قومه قصة « السقيفة » في بيعة أول الخلفاء الراشدين أبي بكر الصديق . ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن العماد الاصفهاني ، كاتب صلاح الدين الايوبي ، عندما وضع كتابه « الفتح القسي في الفتح القدسي » ، الذي أرخ فيه للسلطان الايوبي بداية من سنة ٥٨٣ هـ تيمنا باسترداده للمدينة المقدسة من أيدي الفرنج ، جعل عنوانه في أول الامر (الفتح القدسي) ، فلما عرضه على وزير السلطان ، أبو علي عبد الرحيم بن علي اللخمي البيسانى المعروف بالقاضي الفاضل ، أشار على العماد بأن يجعل اسم الكتاب « الفتح القسي في الفتح القدسي » تشبها بما اشتهر به قس بن ساعدة ، من الفصاحة وحسن البيان ، قائلا مؤلفه : قد فتح الله عليك فيه بفصاحة قس وبلاغته ، وصاغت صيغة بيانك فيه ما يعجز ذوو القدرة في البيان عن صياغته . فاستجاب له العماد الاصفهاني (٦٥) ، وفي ذلك أبلغ دليل على ما بلغت شهرته قس بن ساعدة ومكانته في عالم الفصاحة والبيان والبلاغة على امتداد التاريخ الاسلامي ، وبعد وفاته بعشرات القرون .

ومن المعارف التي تفوق فيها العرب كذلك اقتفاء اثر ومعرفه الدروب في البوادي والصحاري وكان من أشهر من انتهت اليهم الدلالة عبد الله بن أريقط العدوي حليف العاص بن وائل السهمي دليل النبي (صلعم) وصاحبه أبي بكر الصديق في الهجرة من مكة الى يثرب (٦٦) ، أما رافع بن عميرة الطائي ، فكان دليل خالد بن الوليد وجيشه عندما خرج من اليمامة للمشاركة في فتح الشام بناء على أوامر الخليفة أبي بكر ، ونظرا لطول المسافة ، وشحة المياه في الصحراء الواسعة التي

(٦٣) انظر : أبو بكر الطرطوشي - سراج الملوك - بهامش مقدمة ابن خلدون - ص ١٢٨ .

(٦٤) البيان والتبيين للجاحظ ، ج ١ ص ٢١٨ - ٢١٩ ، انظر كذلك : مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٦٩ - ٧٠ ، العقد الفريد لابن عبد ربه ج ٤ ص ١٢٨ .

(٦٥) انظر : الفتح القسي في الفتح القدسي للعماد الاصفهاني - تحقيق محمد محمود صبح ص ٥٧ - ٥٨ .

(٦٦) ابن حبيب - المعبر ص ١٩٠ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٣٦ الذي ذكر اسمه عبد الله بن أريقط .

كان على الجند ان يقطعوها خلال رحلتهم ، فقد نجح رافع فى استغلال طبيعة الابل فصحب مع الجيش عددا كبيرا منها ، ظمأهما وكعما ، فكلما احتاج الرجال الى الماء ذبح واحدة منها وسقاهاهم وخيلهم ماء كروشها ، واكلوا لحومها ، وقدمدحه احد الشعراء قائلا :

لله در رافع ماذا رأى فوز من قراقر الى سوى
خمسا اذا ماساره الجبس بكى ماسارها قبلك انس يرى (٦٧)

كذلك وصف الاصيد بن صليح بن ابي عمرو بن قيس الطائى بأنه « عالما بالبلاد ودليلا » (٦٨) .

ومن المعارف التى بز فيها عرب الجاهلية غيرهم واستمرت كذلك بعد الاسلام ، معرفتهم بالانسان ، تقليدا لما عرفوه عن انساب بنى اسرائيل وغيرهم من الشعوب كما ذكرتها التوراة فالانتماء الى القبيلة وحمل اسمها يعتبر من أهم الامور وأعظمها التى لاغنى عنها للعربى حتى يمكنه الحياة فى ذلك المجتمع القبلى الذى غلب عليه التنافر والتنافس ، فالنسب من أهم الاسباب التى يحافظ بها الفرد على حقوقه ، كما كان له كبير الاثر فى ردع المظالم واخذ حق الضعيف ممن يجور عليه (٦٩) ، لذلك كان « الخلع » من أشد أنواع العقاب الذى تنزله القبيلة بكل من يخرج على تعاليمها وعاداتها وتقاليدها ، لانه يترتب عليه الا تهيب القبيلة لنجدة « المخلوع » أو الدفاع عنه ، أو الثأر له ، مما يعين « اباحة دمه » لكل من يطلبه ، وكان الخلع يتم عادة فى المناسبات العامة كالاسواق ، وهو يماثل فى عصرنا الحاضر سحب جنسية المواطن مما يحرمه من كل حقوق المواطنة والانتماء الى بلده الاصلى ، وكان (غفل بن حنظلة السدوسى من أوائل النسابة المعروفين ، وقد أدرك النبى (صلعم) ولكنه لم يسمع منه ، وعاش حتى زمن معاوية بن أبى سفيان ، ووفد عليه (٧٠) ، كذلك كان أبو المثنى الوليد بن الكلبي الذى عرف « بالشرق بن القظامى » أحد النسابين الرواة للاخبار والانساب والدواوين ، الا انه اخذ عليه عدم صدقه فى كل ما يقول (٧١)

ومن أشهر النسابة الذين عاشوا فى الاسلام ، أبو اليقظان عامر بن حفص (ت ١٩٠ هـ) روى عنه المدائنى وذكره ابن النديم قائلا : كان عالما بالاخبار والانساب والمآثر والمثالب ، ثقة فيما يرويه ، ألف مجموعة من الكتب ، من أهمها : كتاب نسب خندف واخبارها ، وكتاب النسب الكبير وتحدث فيه عن نسب مجموعة من القبائل العربية المشهورة مثل اياد وكنانة

(٦٧) المحبر - لابن حبيب ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٦٨) نفس المصدر السابق ص ١٩١ .

(٦٩) انظر : د. جواد علي - الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام - ج ١ ص ٤٦٦ - ٤٦٧ ، الاستاذ ناجي معروف - اصالة الحضارة العربية - ص ١١٤ .

(٧٠) الفهرست لابن النديم - ص ١٣٧ .

(٧١) المصدر السابق - ص ١٣٩ .

(٧٢) نفس المصدر - ص ١٤٤ .

وأسد وهذيل وقريش وقيس وريعة وغيرها (٢٠٤) . كذلك أشار صاحب الفهرست الى هشام بن محمد بن السائب الكلبى « ت ٢٠٦ هـ » ، ووصفه بأنه عالم بالنسب واخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها ، ترك بعد وفاته مجموعة ضخمة من المؤلفات المختلفة فى الاحلاف والمآثر والاخبار والانساب والبلدان وأيام العرب وشعرائهم وغيرها (٧٣) .

ولا يفوتنا هنا أن نذكر كذلك ظهور بعض نساء العرب اللاتى اشتهرن فى الجاهلية بالدهاء واللسن والكلام الفصيح والعجيب ، والامثال السائرة ، مثل عنز الزرقاء التى عرفت بزرقاء اليمامة ، وجمعة بنت حابس الياضية ، وهند بنت الخس التى يروى أنها سئلت : أي الرجال احب اليك ؟ فأجابت : القريب الامد ، الواسع البلد ، الذى يوفد اليه ولا يفد ، وقد ضرب بابنة الحسن المثل لشهرتها وحكمتها ، فقالت ليلى بنت النضر الشاعرة :

وكنز ابن جدعان دلالة أمة كانت كينت الحسن أو هي أكبر (٧٤)

فاذا انتقلنا الى الطب ، الذى يتصل بحياة الانسان وديمومته اتصالا وثيقا ، وجدنا شعوب الدنيا كلها منذ بدء الخليفة على هذه الارض ، مهما قل نصيبها او كثر من التحضر والتقدم قد اهتمت بهذا العلم ، فالمطالب كما قال أحد الحكماء نوعان : خير ولذة ، لايتسنى للانسان الحصول عليها الا بوجود الصحة ، فاللذة المستفادة من هذه الدنيا ، والخير المرجو فى الدار الاخرى ، ولا يتوصل الانسان اليهما الا بدوام الصحة وقوة البنية ، ولا يتم له ذلك الا بالصناعة الطبية لأنها حافظة للصحة الموجودة ، ورادة للصحة المفقودة . فاذا كانت صناعة الطب من الشراف بهذا المكان ، وعموم الحاجة اليه داعية فى كل وقت وزمان وجب أن يكون الاعتناء بها أشد والرغبة فى تحصيل قوانينها الشكلية والجزئية اكد واجد (٧٥) . لذلك كان الطب والتطبب من أوائل المعارف والعلوم التى اهتم بها الانسان منذ أقدم العصور ، فلا غرو أن يظهر بين العرب قبل الاسلام . من عرف هذه «الصناعة» وقد أشار الى ذلك العالم الكبير ابن خلدون ، فقال : «وللبادية من أهل العمران طب يبنونه فى غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص ، متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض ، الا انه ليس على قانون طبيعى ولا على موافقة المزاج ، وكان عند العرب من هذا الطب كثير ، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره » (٧٦)

ويعتبر الحارث الثقفى هذا أشهر أطباء العرب ، دون منازع ، فى الجاهلية وعصر النبوة (توفى حوالى سنة ١٣ هـ) ، أخذ الكثير من معارفه الطبية عن الفرس فى مدرسة جند يسابور الطبية ، حتى عرف بعد عودته الى وطنه «بطبيب العرب» وقد أدرك الاسلام ، فيروى أنه عندما مرض الصحابى الجليل سعد بن أبى وقاص بمكة ، عاده النبي (صلم) وأشار عليه بعرض نفسه على

(٧٣) نفس المصدر - ص ١٤٦ - ١٤٩

(٧٤) البيان والتبيين للجاحظ - ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ .

(٧٥) انظر - ابن أبى اصيبعة - عيون الانباء - ص ٧ .

(٧٦) مقدمة ابن خلدون - ص ٢٩٤ .

الحارث قائلا : انه رجل يتطبب ، فاستجاب سعد للنصيحة ، ونجح الحارث بن كلدة فى علاجه ، وقد استمر «طبيب العرب» يتمتع بهذه المكانة الطبية المرموقة فى قومه حتى ذكر انه عندما تقدمت به السن وحضرته الوفاة ، اجتمع اليه الناس وسألوه النصيحة ، فقال لهم : «لاتزوجوا من النساء الا بشابة ، ولا تأكلوا الفاكهة الا فى اوان نضجها ، ولا يتعالجن احد منكم ما احتمل بدنه الداء ، وعليكم بالنورة فى كل شهر فانها مذيبة للبلغم ، مهلكة للمرة ، منبثة للحم ، واذا تغذى احدكم فليتم على اثر غذائه ، واذا تعشى فليخطأربعين خطوة» . (٧٧)

يبين هذا النص طب الحارث ، بل الطب عند العرب فى الجاهلية ، الذى يتضح فيه بجلاء - كما اشار ابن خلدون - اثر البيئة ، بالاضافة الى اهمية الخبرة والتجربة ، اكثر من اعتباره علما له قواعده وأصوله .

كذلك ظهر بين العرب طبيبات من النساء من أشهرهن « زينب » طبيبة بنى أود ، التى وصف بأنها كانت خبيرة بالجراحات ومداواة العين ومما يروى عنها ، انه اناها رجل أصيب بمرض فى عينيه لتعالجه ، دون أن يعرف شخصيتها ، فلما كحلته أمرته أن يضطجع قليلا حتى يدور الدواء فى عينيه ، فنفذ رغبته وتمثل قول الشاعر :

أخترمى ريب المنون ولم أزر طبيب بنى أود على النأى زينبا

فتبسمت من قوله وسألته : أتدرى فيمن قبل هذا الشعر ؟ فأجابها بالنفى ، فكشفت له عن شخصيتها ، وقالت : انا زينب التى عناها الشاعر وأنا طبيبة بنى أود . (٧٨)

تلك النماذج العربية التى استعرضناها معاً فى الصفحات القليلة السابقة كان لها شأن وذكر ودراية فى بعض مناحى المعرفة فى العصر الجاهلى وان كان بعضهم قد أدرك الإسلام ولقى الرسول (صلعم) ، الا انها وغيرها من أصحاب الاسماء اللامعة التى حوتها كتب التاريخ والادب وغيرها من كتب التراث لاتنهض دليلا على رقى العلم وانتشار التعليم بين العرب قبل الإسلام ، بل يمكن القول - دون أن يتجاوز الحقيقة - ان الامر كان عكس ذلك ، فكانت الامية والجهل - كما يقول الاستاذ احمد أمين - هما الفالين على الناس ، فسادا وتفشيا حتى لم نعد نجد بين العرب من يصح ان نسميه عالما الا القليل (٧٩) .

فاذا اخذنا مكة ، والمدينة ، كمثالين لمعرفة الاحوال العلمية بين سكانها باعتبارهما الحاضرتين الكبيرتين فى الحجاز اللتين تنقلت بينهما الدعوة للدين الجديد فظهرت فى الاولى ، وتأسست دولته فى الثانية ، كذلك كان لاهلهما شأن قد يفوق غيرها فى شبه الجزيرة كلها فى الفترة القريبة من مجيء

(٧٧) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١١٦ ، انظر كذلك : ابن جليل ، طبقات الحكماء ص ٥٤ .

(٧٨) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١٨١ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجي معروف - اصالة الحضارة العربية - ص ١١٦ .

(٧٩) الاستاذ احمد أمين - فجر الإسلام - ص ١٤٠ ، انظر كذلك ما ذكره د. جواد علي فى الفصل ج ١ ص ٢٦١ وما بعدها ، عن طبيعة العقلية العربية .

الإسلام ، فكانت قريش المضربة بمكانتها الدينية المرموقة لسيطرتها على الكعبة التي تقدسها القبائل العربية قاطبة من جهة ، ولثقلها الاقتصادي ونشاطها التجاري الواسع مع البلدان المجاورة من جهة أخرى كانت قريش بهذه الميزات والمكانة وما تتمتع به من الزعامة الدينية والسيادة التجارية لا يكتب من رجالها عندما ظهر الإسلام إلا سبعة عشر رجلاً فقط هم : عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبي طالب ، وعثمان بن عفان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبو سفيان بن حرب ، وولديه يزيد ومعاوية ، وأبو حذيفة بن عتبة ابن ربيعة ، وحاطب بن عمرو العامري ، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي ، وأبان بن سعد بن أبي العاص ، وأخوه خالد ، وعبد الله بن سعد ابن أبي السرح العامري ، وحويطب بن عبد العزى العامري ، وجهم بن الصلت ابن مخزومة ، والعلاء ابن الحضرمي من حلفاء قريش (٨٠) .

فاذا انتقلنا إلى يثرب ، رأينا أنه لم يزد عدد من كان يكتب من الأوس والخزرج ، اللذين ينحدران في نسبهما من أزد اليمن ، ويحاورهم ويشاركهم مدينتهم اليهود الذين عرفوا العربية ، عن أحد عشر رجلاً هم : سعد بن عباد ، والمندر بن عمرو ، وأبى بن كعب ، ورافع بن مالك ، وأسيد بن حضير ، ومعن بن عدى البلوى ، وبشير بن سعد ، وسعد بن الربيع ، وأوس بن خولى ، وعبد الله بن أبي بن سلول ، وزيد بن ثابت (٨١) .

في مثل هذه القلة القليلة « الكاتبة » كان العرب يصفون من جمع بين الكتابة ومعرفة الرمي والعلوم (بالكامل) وكان من أشهر هؤلاء الكلمة : رافع بن مالك وسعد بن عباد ، وأسيد بن حضير . وعبد الله بن أبي بن سلول ، وأوس بن الخولى ، وهم من الذين أدركوا الإسلام ودخلوا فيه ، في حين كان سويد بن الصامت ، وحضير الكتائب أشهر أهل يثرب اللذان جمعا هذه الصفات الثلاث من الجاهلية . (٨٢)

لكل ما سبق لا نستطيع القول بأن العرب في الجاهلية كان لديهم « علم » Science بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكن يمكن أن نسميها - كما ذكرنا من قبل - نوعاً من المعرفة والخبرة والممارسة تفتقد إلى القواعد والأصول والمنهج العلمي والنتائج الثابتة التي يصل إليها الباحث في أي فرع من فروع المعرفة قبل إعطائه صفة العلم ، إذ يرى الباحثون المحدثون أن مفهوم هذه الكلمة عندما نقول على سبيل المثال « علم التاريخ » أو « علم الاجتماع » أو « علم الطب » إنما تعني الطريقة المنظمة المحددة التي يتبعها الباحث في هذا العلم ليستخلص من الظواهر الفردية المتعددة بالدراسة والتحليل والتجربة الخصائص المشتركة التي تؤدي إلى نتائج ثابتة يمكن أن نسميها « القانون العلمي » الذي يقوم على فكرة السببية غير المتغيرة في كل زمان ومكان . (٨٣)

(٨٠) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٥٨٠ ، انظر كذلك : ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٤ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٨١) فتوح البلدان للبلاذري - ص ٥٨٣ .

(٨٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٥٨٣ ، انظر كذلك ، أحمد أمين - فجر الإسلام ص ١٤١ .

(٨٣) انظر : د. لييب شفير - تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٩ - ٢٣ .

فلما جاء الاسلام بمبادئه السامية التي تعالج الجانبين الروحى والمادى فى حياة الانسان ، دماه - باعتباره اشرف الخلق واكرم المخلوقات عند الله سبحانه وتعالى ، لاستغلال عقله الذى ميزه به عن سائر الكائنات للاستفادة من كل ما فى الكون ، لترقى حياته وتتطور ، فدعى القرآن الكريم المسلمين الى طلب العلم والمعرفة ، كذلك دعت الاحاديث النبوية الشريفة الى هذا الهدف النبيل ، فكان اول ما نزل من آيات الله البينات على الرسول الاعظم (صلعم) « اقرا باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرا وربك الاكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » كما خص المولى - عز وجل - « القلم » فى القرآن الكريم بسورة من سورة ، وأقسم به باعتباره اداة الكتابة الهامة الذى كتب به أسماء الكائنات والمخلوقات فى اللوح المحفوظ (٨٤) . فقل تعالى : « ن والقلم وما يسطرون » ، كما تحدث الحكماء عن فضائل القلم وأهميته كأداة للكتابة ، فقال أحدهم : القلم سفير العقل ورسوله ولسانه الاطول وترجمانه الافصل ، بينما ذكر آخر ، ان عقول الرجال تحت أسنان أقلامهم ، أما عبد الحميد بن يحيى ، كاتب آخر خلفاء الامويين ، مروان بن محمد ، ومن أشهر كتاب الدولة فقال : القلم شجرة ثمرها الالفاظ ، والفكر بحر لؤلؤه الحكمة ، وفيه رى العقول الظمئة .

ومن ناحية أخرى ، **تحدث القرآن الكريم فى مواضع عدة عن أهمية العلم وأثره فى تهذيب النفوس ، ورقة القلوب ، ودمائة الخلق .** وقبل هذا كله معرفة « الحق » جل وعلا ، وتمييق الايمان فى القلوب بالتدبر والتأمل فى هذا الكون وأسراره ، لذلك أشار القرآن الكريم الى منزلة اصحاب العلم وتميزهم فقال تعالى : « وليعلم الذين أوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم » ، وقال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » .

تلك شرف الله جل شأنه المشتغلين بالعلم واقتنائين به ، والداعين اليه ، والعاملين على نشره ، فكان من فضل الله - عز وجل - على عباده ، تعريف الناس عقيدة التوحيد ، وما جاءت به الكتب السماوية من احكام ومبادئ وفضائل ، وكان توصيل هذه المعارف اول وأعظم مهمات الرسل والانبياء ، وعلى رأسهم خاتمهم ، وأشرف خلق الله رسولنا الاكرم (صلعم) ، فقال تعالى : « لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » ، وقال عز شأنه « كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » .

هكذا أصبح التعليم والتدريس من الوظائف واعظمها ثوابا ومقصدا ويحدثنا البخارى انه بينما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالسا للتدريس بالمسجد والمسلمون من حوله قدم عليه ثلاثة نفر ، تقدم اثنان منهم الى حلقة الدرس ، وانصرف الثالث عنها ، فأما احدهما فرأى فرجة فجلس فيها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، فلما فرغ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لمن حوله : الا اخبركم عن نفر الثلاثة ، أما احدهم فأوى الى الله فأواه الله ، وأما الآخر فاستحيا ، فاستحيا الله منه ، وأما الآخر فأعرض ، فأعرض الله عنه .

ويفهم من هذا الحديث الشريف أن من جلس الى حلقة علم كان في كنف الله واياه ، وهو ممن تضع له الملائكة أجنحتها اكراما للعلم وحملته ، واما من قصد العلم ومجالسه فاستجيا ، فالله عز وجل يقدر له حياه ولا يعذبه ، لأن الحياه المذموم في العلم هو الذي يبعث على ترك التعلم ، واما من أعرض كلية عن حلقة فان الله تعالى يعرض عنه ، ومن أعرض الله عنه فقد تعرض لسخطه (٨٥) .

كذلك يروى عن النبي (صلعم) في فضل من علم وعلم قوله : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت فأنبتت الكأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس ، فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كأ ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعمل وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » (٨٦) .

كذلك حث رسولنا الكريم (صلعم) على العلم وطلبه بدأب واستمرار مهما قطع الانسان فيه من شوط وبلغ من مرتبه ، وبين مكانة المشتغلين به وفضلهم ، ومما يروى عنه - صلى الله عليه وسلم - في ذلك قوله : لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم ، فان ظن أنه قد علم فقد جهل . وقوله أيضا : ان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يطلب ، ولمداد جرت به أقلام العلماء خير من دماء الشهداء في سبيل الله (٨٧) .

أما الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - الذي لا يخفى على أحد مقدار علمه وثقافته في الدين ، فيتجلى تقديره للعلم والعلماء من وصيته لكميل بن زياد النخعي ، عندما قال له : ان القلوب أوعية ، فخيرها أوعاها للخير ، احفظ عني ما أقول لك : الناس ثلاثة ، فعالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجا ، وهمج رعاع تباع كل ناعق ، يميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا منه الى ركن وثيق ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال ، والعلم يزكو على الانفاق والمال تنقصه النفقة ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه ، ومحبة العالم دين يدان الله به ، يكسبه الطاعة في حياته وجميل الاحدثة بعد وفاته ، مات خزان الاموال وهم أحياء ، والعلماء باقون ما بقى الدهر ، أشخاصهم مفقودة وأمثلةهم في القلوب موجودة ها هنا ، وأشار بيده الى صدره (٨٨) .

أما أبو حامد الغزالي - حجة الاسلام - فقد أجلى فضائل التعلم وطلب العلم ، وبين دور العلماء وعلو منزلتهم بقوله : ان الله تعالى قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو أخص صفاته ، فهو كالخازن لانفس خزائنه ، ثم هو مأذون له في الانفاق منه على محتاج اليه ، فأى رتبة

(٨٥) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرمانى ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ .

(٨٦) المصدر السابق ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦ .

(٨٧) انظر : العقد الفريد لابن عبد ربه - ج ٢ ص ٢٠٩ .

(٨٨) أبو بكر الطرطوشي - سراج الملوك - بهامش مقدمة ابن خلدون - ص ١٣٣ .

اجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه في تقريبهم الى الله زلفى ، وسيماقتهم الى جنة المأوى (٨٩) .

ولما كانت المساجد ، والجامعة منها على وجه الخصوص من أول المنشآت التى اهتم بها المسلمون بعد الهجرة الكبرى ، وكان مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة مركز الحركة العلمية في عصر الرسالة وزمن الخلفاء الراشدين لذلك اصبحت تلك المساجد المكان المفضل لمجالس العلم وحلقات الدرس بما فعله النبى (صلعم) وصحابته والتابعين وتابعيهم .

وهنا يبرز أمامنا سؤال عن ماهية العلوم وطبيعتها التى بدأت تأخذ مكانها في المساجد الاسلامية الجامعة ، في هذه المرحلة الاولى من مراحل الحركة العلمية الاسلامية .

والواقع أن معرفة اجابة هذا السؤال من الاهمية بمكان لأنها تعرفنا بهذه العلوم واقسامها وانواعها من جهة ، ثم بتطور الفكر الاسلامي من جهة ثانية ، كما أنها من ناحية ثالثة توضح طبيعة العلوم الجديدة التى أوجدها المسلمون ونبغوا فيها ، وأفوا ، وكتبوا ، وتركوا لنا تراثا عظيما مفيدا اثرى المكتبة العربية مثل انواع القراءات ، وتفسير القرآن ، وعلم الحديث ، وأصول الفقه ، والنحو الذى كان يعرف عند العرب أولا باسم العربية أو الكلام أو الاعراب ، ومثل هذه العلوم وغيرها ظهرت بعد الاسلام لحاجة المسلمين الجدد اليها لفهم دينهم ومعرفة أحكامه .

تمدنا المصادر المختلفة ، التى تحدثت عن تلك العلوم التى بدأت بها الحياة العلمية عند المسلمين بأكثر من تسمية لها ، فالامام الغزالي - مثلا - يسميها « العلوم الشرعية » ثم يوضح معنى كلمة « الشرعية » بأنها كل ما افاد الناس من الانبياء ، سواء من كتبهم أو سننهم ، وقال أنها من العلوم التى لا يرشد العقل اليه كالحساب ، ولا التجربة كالطب ، ولا السماع كاللغة ، ثم خص بالايضاح والتفصيل العلوم الشرعية الاسلامية ، وقسمها الى اربعة أقسام هى :

أولا : الأصول الأربعة ، كتاب الله عزوجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، واجماع الأمة ، وآثار الصحابة .

ثانيا : الفروع ، وهى على ضربين ، احدهما يتعلق بمصالح الدنيا وتحويه كتب الفقه ، والثانى يتعلق بمصالح الآخرة ، ويصفه ، حجة الاسلام ، بأنه علم أحوال القلب .

ثالثا : المقدمات ، كعلم اللغة والنحو وكتابة الخط .

رابعا : المتممات ، وهى فى علم القرآن ، وتشمل ثلاثة أقسام : -

أ - ما يتعلق باللفظ كالقراءات وضبط مخارج الحروف .

ب - ما يتعلق بالمعنى كالتفسير .

(٨٩) الغزالي - احياء علوم الدين - طبعة دار الشعب - ج ١ ص ٢٤ ، انظر كذلك د. محمد ناصر الفكر التربوي العربى الاسلامى - ج ٢ ، من القراءات ، ص ٣٢٦-٣٢٧ .

ج - ما يتعلق بأحكامه ، كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص الظاهر ، وتعرف كلها بعلم أصول الفقه الذى يتناول مع القرآن الكريم السنة النبوية الشريفة (٩٠) .

أما ابن خلدون فقد أطلق عليها اسم « العلوم النقلية الوضعية » وأبان عن السبب في اختيار هذه التسمية ، وقال ان أصولها كلها الشرعيات من الكتاب والسنة التى هى مشروعة لنا من الله ورسوله ، وما يتعلق بذلك من العلوم تهيوها للافادة ، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربى الذى هو لسان الله وبه نزل القرآن . ثم اوضح العلامة الكبير انواع هذه العلوم النقلية ، وقال انها كثيرة ، اولها علم التفسير الذى يختص بالنظر في الكتاب لبيان الفاظه ، ثم السنة لمعرفة احكام الله تعالى المفروضة على المسلم بالنص او بالاجماع او باللاحاق ، ثم علم القراءات الذى يتناول اختلاف روايات القراء في قراءة الكتاب ، ثم علوم الحديث التى تبحث في اسناد السنة الى صاحبها والكلام في الرواة ، ومعرفة احوالهم ، وعدالتهم ، ومدى الوثوق برواياتهم ، ثم اصول الفقه ووضعه بالوجه القانونى الذى يتعلق بكيفية استنباط الاحكام الشرعية من اصولها للاستفادة منها ، وأخيرا يأتى علم الفقه الذى وصفه ابن خلدون بأنه ثمرة معرفة أحكام الله - عز وجل - في أفعال المكلفين . ونلاحظ هنا أنه العالم والفقيه المشهور ، جعل الفقه في سياق حديثه بعد علم الأصول ، ثم تحدث عن الايمان ، وقال ان موضعه القلب ، وأشار الى العقائد الايمانية ، وذكر أنها النظر فيما يجب ان يعتقد به المسلم في الذات والصفات وامور الحشر والنعيم والعذاب ، والقدر ، وخلص الى أن الحجاج عن هذه الامور بالدلة العقلية تمثل علم الكلام . كما اوضح العالم الفيلسوف ان النظر في القرآن والحديث لا يمكن ان تأخذ شكلها الصحيح وصورتها المفيدة الا بعد معرفة « العلوم اللسانية » ، وقال انها اصناف ، كعلم اللغة وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الادب وغيرها من العلوم التى أفرد للكلام عن كل «نها فصلا خاصا وحديثا متفصلا (٩١) .

ونلاحظ ان هذه العلوم النقلية الوضعية التى حددها ابن خلدون لا تختلف في جوهرها عن العلوم الشرعية بأقسامها الاربعة التى ذكرها الامام الغزالي ، وهى نفسها التى عرفت عند غيرهما من العلماء والباحثين بالعلوم الدينية ، فهذه التسميات الثلاث المختلفة لا تعنى الا شيئا واحدا ، هو تلك العلوم التى تبحث في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للتعرف على ماهية الاسلام بشقيه العقائدى والتشريعى وفهمه الفهم الصحيح السليم ، ولوضع هذه الدراسة في اطارها الحقيقى ، واستيعاب كل ما جاء في القرآن والسنة بنفس اللغة التى نزل بها الكتاب ، وذات اللسان الذى كان يتكلمه العرب الذين اختارت السماء من بينهم نبي الاسلام وخاتم المرسلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، أصبح من الضروري ان يسبق دراسة هذه العلوم الدينية تعلم العربية والخط العربى ، ثم ينتقل الدارس الى العلوم المساعدة كاللغة والنحو والبيان والادب

(٩٠) احياء علوم الدين للغزالي - ج ١ ص ٢٨ - ٣٠ .

(٩١) مقدمة ابن خلدون - ص ٢٥٨ .

وما اليها ، حتى لا يخطيء القارئ لكتاب الله ، ولا يلحن فيه ، لأن الوقوع في مثل هذه المحقولات لا يؤدي الى ضياع معنى النص القرآني أو الحديث النبوي وعدم القدرة على فهمه فحسب ، بل والى قلب هذا المعنى في بعض الاحيان .

ولا يفوتنا في هذا المقام الاشارة الى النظرة الفلسفية الى العلوم وأقسامها وقد اخترنا ما أورده عنها اخوان الصفا ، هؤلاء المفكرون الذين ظهروا في البصرة في القرن الرابع الهجري ، زمن الأمراء البويهيين ، في العصر العباسي الثاني ، ولن نتعرض هنا لفلسفتهم لأنها ليست موضع اهتمامنا ، ولكننا سنشير الى رؤيتهم الفلسفية لأقسام العلوم ، كمثال لما يراه فلاسفة المسلمين .

قسم اخوان الصفا العلوم الى ثلاثة اقسام رئيسية هي :

١ - علوم الأدب : التي وضع اكثرها لطلب المعاش وصلاح الحياة ، كالقراءة والكتابة واللغة والنحو والصرف والصناعات والنسل وغيرها .

٢ - العلوم الشرعية : التي وضعت لطلب الآخرة كالتنزيل والتأويل والسنة والفقه والتصوف والتذكر وغيرها .

٣ - العلوم الفلسفية : وقد قسموها الى أربعة أقسام :

أ - الالهيات ، التي تبحث في الخالق والملائكة وما اليها .

ب - الرياضيات ، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

ج - المنطقيات ، كالشعر والخطابة والمنطق والجدل وغيرها .

د - الطبيعيات ، التي تبحث في الكون والاسان والنبات والحيوان وما اليها .

هكذا ، كما نرى ، أطلق اخوان الصفا على تلك العلوم موضع اهتمامنا ، « العلوم الشرعية » كما فعل الامام الغزالي في كتابه الاحياء ، بينما سموها العلوم الاخرى المساعدة التي لفقها ابن خلدون « بالعلوم اللسانية » والغزالي « بالمقدمات » ، أسموها « علوم الآداب » .

وبهنا من فكر اخوان الصفا بعد ذلك ، في هذا البحث ، اهتمامهم الكبير بالعلم والتعليم وتربية الشباب واتساع ثقافة العالم وحسن خلقه ، فنجدهم يقولون : اعلم ايها الاخ ان من سعادتك ان يتفق لك معلم ذكي جيد الطبع ، حسن الخلق ، صافي الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لرأى من المذاهب . كذلك أشاروا الى أهمية العلم وضرورته لكل من يريد التعرف على حقيقة الدين وطريق الهداية والتقرب الى الله سبحانه وتعالى ، فقالوا : اعلم يا اخي ايدك الله وايانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ، قد فرض على المؤمنين اشياء كثيرة يفعلونها ، ونهاهم عن اشياء كثيرة يتركونها ، ولا أفضل ولا أجل ولا أشرف ولا أنفع لعبد ، ولا أقرب له الى ربه بعد الاقرار به ، والتصديق لانبياؤه ورسوله فيما جاءوا به وخبروا عنه من العلم وطلبه وتعليمه . كما أوردوا في شرف العلم حديثاً مطولاً منسوباً الى النبي (صلعم) جاء فيه قوله : تعلموا العلم فان في تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه

لن لا يعلمونه صدقه ، وبذله لأهله قربه ، لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والمؤنس في الوحدة والوحشة ، والصاحب في الغربة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والمقرب عند الغرباء ، يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ، وأئمة في الخير تفتى آثارهم ، يبلغ به العبد منازل الأحرار ، ومجالس الملوك ، والدرجات العلى في الدنيا والآخرة ، به يطاع الله ، وبه يعبد ، وبه يعلم الخير ، وبه يتورع ، به يؤجر ، وبه توصل الأرحام (٩٣) .

من عرضنا السابق لتلك النماذج بين آراء الفقهاء والعلماء والمفكرين عن العلوم وأقسامها ، نجد أن أصحابها قد اتفقوا على أن العلوم الدينية، التي أطلقوا عليها « شرعية » تارة و « عقلية » تارة أخرى ، هي تلك المباحث التي شملت القرآن والسنة ، وهي نفسها التي بدأت بها الحركة العلمية الإسلامية - دون شك - على يدى الرسول (صلعم) ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يجلس في دار أبى عبد الله الأرقم بن أبى الأرقم عند الصفا بمكة يعلم المسلمين أصول دينهم وفوائده ، فلما تكاملوا أربعين رجلا - بعد من هاجر الى أرض الحبشة - خرجوا ، وكان آخرهم اسلاما ، في السنة السادسة ، عمر بن الخطاب ، الذى وصف بأنه كان ذا شكيمة لا يرام ما وراء ظهره ، وبذلك امتنع المسلمون به وبحمزة بن عبد المطلب ، حتى عازوا قريشا ، ومما يروى في ذلك عن عبد الله بن مسعود قوله : ما كنا نقدر على أن نصلى عند الكعبة حتى أسلم عمر بن الخطاب ، فلما أسلم قاتل قريشا حتى صلى عند الكعبة وصلينا معه (٩٣) .

كان من الطبيعى أن تزداد الحركة العلمية نشاطا وتتسع دائرتها بعد الهجرة الكبرى لكي تسير تطور الجماعة الإسلامية في موطنها الجديد بعد أن أسس الرسول (صلعم) الدولة في المدينة المنورة ، ومن ثم بدأت السور القرآنية المدنية تتضمن الأحكام والقوانين مع ازدياد القضايا وتنوع المشاكل التي أخذت تواجه المجتمع الاسلامي الاول ، فكان النبى (صلعم) يتخذ من مسجده المكان المفضل لمجلس علمه حيث يلتقى فيه مع المسلمين ليعلمهم كل ما يهمهم من أمور دينهم ودنياهم ، ويقرئهم ما نزل به جبريل الأمين من القرآن ، ويقرئه ويحفظه لهم ، ويذكر الاستاذ أحمد أمين في هذا الصدد أن حفظ القرآن كان موزعا على الصحابة ، فكانوا يحفظون السورة أو جملة آيات ويتفهمون معانيها ، فاذا حذقوا ذلك انتقلوا الى غيرها ، ومما يروى عن أبى عبد الرحمن السلمى في ذلك قوله : حدثنا الذين يقرأون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا اذا تعلموا من النبى (صلعم) آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل . ويقال ان عبد الله بن عمر بن الخطاب أقام على حفظ سورة البقرة ثمانى سنوات ، لا ينتقل من آية الى أخرى حتى يحفظها ويلم بمعناها وتفسيرها (٩٤) .

(٩٢) عن كل ما أوردناه عن اخوان الصفا وفكرهم ، انظر د. محمد ناصر - الفكر التربوي ج ٢ من القراءات ، ص ١٧٩ - ٢١١ .

(٩٣) انظر : الإصابة لابن حجر - ج ١ ص ٢٨ ، سيرة ابن هشام ج ١ ص ٣٦٦ ، عيون الأثر لابن سيد الناس - ج ١ ص ١٢١ - ١٢٥ .

(٩٤) أحمد أمين - فجر الاسلام - ص ١٩٧ ، انظر كذلك ، د. فتحي الدجني - أبو الاسود الدولي ونشأة النحو العربي - ص ٣٤ .

من ناحية أخرى، تحدثنا المصادر التاريخية أن الرسول (صلعم) بعد أن تم له فتح مكة ، استعمل عليها عتاب بن أسيد ، وكانت لقريش شهرة واسعة وذكر ونشاط كبير في عالم التجارة ، فأراد النبي الكريم (صلعم) أن يعرف وإليه على مكة ويعلمه أصول المعاملات التجارية التى تتفق مع احكام الشرع وتعاليم الاسلام فقال له :أتدرى على من استعملتك ؟ فأجاب عتاب : الله ورسوله أعلم ، فقال النبي (صلعم) :

استعملتك على أهل الله ، بلغ عنى اربعا : لا يصلح شرطان فى بيع ، ولا بيع وسلف ، ولا بيع مالم يضمن ، ولا تأكل ربح ماليس عندك ، ثم رزقه كل يوم درهما ، فجمع ابن أسيد قريشا فى المسجد الحرام وخطبها قائلا :أيها الناس أجاع الله كبدا من جاع على درهم ، فقد رزقنى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- درهما كل يوم، فليست بى حاجة الى أحد(٩٥) . فكان هذا الدرهم - فيما نعلم - أول أجر يحصل عليه أحد الولاة فى تاريخ الاسلام والمسلمين . كذلك خلف رسول الله (صلعم) مع أول عماله على مكة ، معاذ بن جبل وأباموسى الاشعري يعلمان الناس القرآن ويفقهانهم فى الدين، وكان أولهما من أعلم الصحابة بالحلال والحرام ، ومن أقرئهم للقرآن .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام ، أن العلم والدرس لم يكونا قاصرين على الرجال وخدمهم دون النساء ، فقد أفراد الرسول (صلعم) لهن يوما خاصا يعظهن ويعلمهن ، ومما يروى فى ذلك عن أبى سعيد الخدرى أن النساء أتين النبي (صلعم) وقلن له : غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوما من نفسك ، فوعدهن يوما لقيهن فيه ، فوعظهن وأمرهن فكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها الا وكان لها حجاب من النار ، فقالت امرأة ، واثنين ؟ فقال : واثنين (٩٦)

وليس أدل على نجاح المرأة المسلمة فى هذا الميدان واقبالها على العلم والحركة العلمية ما تزال فى مهدها وبدايتها من قصة أم سلمة **أسما بنت زيد بن السكن الانصارية** ، التى تنسب الى بنى عبد الاشهل الاوسيين ، وكان يقال لها خطيبة النساء لعلمها وعقلها ودينها ، فقد أرادت ان تساوى فضل المرأة المتدينة القابعة فى بيتها تؤدى مهمتها الاولى فى السهر على خدمة أسرتها وتربية أبنائها وحفظ زوجها ، بما كان يفاخر به الرجال عليهن بخروجهم للجهاد وصلاة الجمعة وشهود الجنائز ، فأتت النبي (صلعم) وقالت : انى رسول من ورأى من جماعة نساء المسلمين ، كلهن يقلن بقولى وعلى مثل رأيي . ان الله تعالى بعثك الى الرجال والنساء ، فأما بك واتبعناك ، ونحن معشر النساء مقصورات مخدرات ، قواعد بيوت ، وموضع شهوات الرجال ، وحاملات أولادهم ، وان الرجال فضلوا بالجمعات وشهود الجنائز والجهاد ، واذا خرجوا للجهاد حفظنا لهم أموالهم وربينا أولادهم ، أفنشاركهم فى الاجر يا رسول الله ؟ فالتفت النبي (صلعم) بوجهه الى أصحابه وقال : هل سمعتم مقالة امرأة

(٩٥) المغازي للواقدي - ج ٣ ص ٩٥٩ ، انظر كذلك :سيرة ابن هشام ج ٤ ص ١٤٣ .

(٩٦) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني ج ٢ ص ٩٩ .

أحسن سؤالاً عن دينها من هذه ؟ فقالوا : بلى من وراءك من النساء أن حسن تبعل أحدكن لزوجها وطلبها لمرضاة واتباعها لموافقته يعدل كل ما ذكرت للرجال ، فانصرفت أم سلمة راضية مستبشرة تهلل وتكبر بما قرر النبي (صلعم) لها ولغيرها من النساء من حسن الاجر وعظيم الثواب . (٩٧) .

كذلك اشارت النصوص التاريخية والقرآنية الى قصة **خولة بنت ثعلبة** مع زوجها أوس بن الصامت أخى عبادة الصحابى المعروف ، عندما ظاهر عليها ، كما كان شائعاً بين العرب فى الجاهلية ، حيث كان الزوج اذا غضب على زوجته واراد الكيد لها قل : انت على كظهر أمي . فتبين منه لانه شبهها بمن تحرم عليه ، فلما أرادها أوس بعد ذلك رفضت الاستجابة لرغبته وأقسمت له قائلة : والذى نفسى بيده لا تخلص الى وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله فينا ، وأسرت الى الرسول الكريم (صلعم) آملة أن تجد عنده الحل الامثل لمشكلتها وأمثالها من الزوجات اللاتى ظلن يعانين من أزواجهن وعادات الجاهلية وتقاليدها المجحفة بهن والتى لا تتناسب مع الاسلام واحكامه وتعاليمه الجديدة ، ورات هذه المرأة الصالحة فى شخص نبي العرب ورسول الاسلام العظيم (صلعم) المربي والمعلم الوحيد القادر على ايجاد التشريع الذى يمكن بواسطته التفرقة بين يمين الطلاق البين ، أبغض الحلال عند الله ، ويمين الظهار الذى لو استمر العمل به فى ظل الدين الجديد لادى الى ضياع الابناء وانحلال رابطة الزوجية التى وصفها القرآن الكريم « بالميثاق الغليظ » وقد نجحت هذه الصحابة الجليلة بحسن تفكيرها ونقاء سريرتها وغيرتها على سلامة الاسرة والمجتمع الاسلامى فى مسعاها لدى النبي (صلعم) عندما استجابت لها السماء ونزل فيها قول الله تعالى : « قد سمع الله قول التى تجادل فى زوجها وتشتكى الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير ، الذى يظاهرون منكم من نسائهم .. » وبذلك التشريع السماوى الجديد أبطل الاسلام ما كان يترتب على يمين الظهار كما كان شائعاً فى الجاهلية من الفرقة بين الزوجين حفاظاً على الاسرة ووحدتها ، وأوجب على من يعود لمثل هذا القسم الكفارة بتحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، ومن لم يستطيع فإطعام ستين مسكيناً (ويروى فى هذه القصة عن **السيدة عائشة** - رضى الله عنها - قولها : تبارك الذى وسع سمعه كل شئ انى لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكى زوجها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي تقول : يا رسول الله ، ابلى شبابي ، ونثرت له بطنى حتى اذا كبر سنى وانقطع ولدى ظاهر منى ، اللهم انى أشكو اليك فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات » قد سمع الله قول التى تجادل فى زوجها وتشتكى الى الله .. » كذلك روى عن عمر بن الخطاب انه خرج يوماً من المسجد ومعه الناس ، فمر بمجوز فاستوقفته وأخذت تنصحه وتعظله قائلة : هيهات يا عمر ، عهدتك وانت تسمى

(٩٧) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر - بهامش الاصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٣٧ - ٢٣٨ . وكذلك الاصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٣٤ .

عميرا فى سوق عكاظ ترع الصبيان بعصا فلم تذهب الايام حتى سميت عمر ، ثم لم تذهب الايام حتى سميت أمير المؤمنين ، فاتق الله فى الرعية ، واعلم انه من خاف الوعيد قرب عليه السعيد ، ومن خاف الموت خشي الفوت ، فقال له رجل ممن فى صحبته ، يا أمير المؤمنين حبست الناس عن هذه العجوز ، فرد عليه قائلا: ويلك ، أتدرى من هى ؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات ، انها خولة بنت ثعلبة التى أنزل الله فيها « قد سمع الله . .) وذكر الآيات ، ثم أقسم أمير المؤمنين قائلا : والله لو أنها وقفت تحدثنى الى الليل ما فارقتها الا للصلاة (٩٨)

هكذا نجح الاسلام منذ ايامه الاولى وعهده المبكر فى جذب المرأة الى مجالس الدرس والعلم ، ومما يروى فى هذا الشأن ان كلا من أم كلثوم بنت عقبة ، وكريمة بنت المداد ، كانتا ممن عرفن الكتابة ، بينما كانت السيدة عائشة ، وأم سلمة هند بنت أبى أمية ، رضى الله عنهما ، من بين أمهات المؤمنين اللاتى يقرأن القرآن ويتفقهن فى الدين ولا يكتبن ، كما يروى عن عائشة بنت سعد بن أبى وقاص الزهرى القرشى أن والدها الصحابى المعروف ، أول من ضرب بسهم فى سبيل الله ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد الستة من أهل الثورى ، قد علمها الكتاب وفقهها فى الدين ، فكانت ممن يروى أحاديث رسول الله (صلعم) عن أبيها (٩٩) .

ومما تجدر ملاحظته فى هذا المقام أن المرأة فى هذه الفترة المتقدمة فى تاريخ الحركة العلمية فى الاسلام اشتغلت بالتدريس ولا سيما تعليم النساء الكتابة والخط ، وتحدثنا النصوص أن الشفاء بنت عبد الله العدوية القرشية إحدى المهاجرات الأوائل كانت ممن اشتهرن بالعقل والفضل والعلم ، وقد أقطعها النبى (صلعم) دارها عند السوق بالمدينة المنورة ، وكان عليه الصلاة والسلام - يقيم عندها ، فاتخذت له فراشا وازارا ينام فيه ، وكانت ممن يعرفن الكتابة وتعلمها لنساء المسلمين بالمدينة ، ويروى فى ذلك أن الرسول الكريم (صلعم) دخل داره فى أحد الايام عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب ، وعندها الشفاء هذه فقال لها : « ألا تعلمين حفصة رقية النملة كما علمتها الكتابة » ويذكر فى هذا الصدد أن النبى (صلعم) رخص فى الرقية من الحمة والعين والنملة ، وهذه الاخيرة داء كان معروفا عند العرب فى صورة قروح تخرج من الجنين ، فيشعر المصاب به كأن نملة تدب عليه وتعضه (١٠٠) ، وقد استمرت الشفاء تحتل مكانة مرموقة فى مجتمع النساء الفضليات بالمدينة بصحبته وعلمها حتى ذكر أن عمر بن الخطاب كان يقدمها فى الراى ويرعاها ويفضلها « وربما - كما قيل - ولاها شيئا من أمر السوق » بالمدينة حيث كانت دارها بالقرب من درب الحكاكين (١٠١)

(٩٨) انظر : الاصابة لابن حجر ص ٤ ص ٢٩٠ ، أسباب النزول للواحدي ص ٢٧٣ ، ده عبد السلام الترميضى - تاريخ النظم والشرائع - ص ٢٤٨ .

(٩٩) فتوح البلدان للبلاذري - ص ٥٨٠ - ٥٨١ ، انظر كذلك - الاصابة لابن حجر ج ٢ ص ٢٣ .

(١٠٠) انظر : ابن القيم الجوزية - الطب النبوي ص ١٢٧ ، ص ١٢٧ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذري ص ٥٨٠ .

(١٠١) الاصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

هكذا ساهمت المرأة المسلمة في الحياة العلمية المبكرة ، وكان لها في نفس الوقت دور لا يمكن إنكاره في تطورها وازدهارها ، ومما يروى عن السيدة عائشة - رضى الله عنها - قولها : نعم النساء الانصار ، لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين ، فكانت المرأة المسلمة عامة تسأل الرسول (صلعم) في كل ما تريد ، وما يعن لها من أمور الدين والدنيا ، سواء في مجلسه العلمي الذي خصصه لهن في مسجده - كما مر بنا - أو خارجه ، فاذا وجد - عليه الصلاة والسلام - ما يمنعه من التصريح لها بحكم الشرع أمر إحدى زوجاته أن تفهمها إياه .

كان لابد لهذه الحركة العلمية الدينية التي بدأت منذ أيام الرسول (صلعم) على أيدي أمهات المؤمنين ومجموعة من الصحابات الفضليات أن تستمر وتتسع وتشعب وتؤتي أكلها في الفترات التالية والعصور المتتابعة ، ولنا هنا وقفة قصيرة نتعرف من خلالها على أهمية هذا الدور وأثره ، ومدى مساهمة المسجد فيه .

فتحدثنا النصوص أنه نبغ عدد غير قليل من النساء في مختلف العصور الإسلامية وفي فروع متعددة من العلوم خاصة الدينى منها ، بل لقد تفوق بعضهن واشتهرن حتى أخذ الرجال عنهن ، كما أفاد من علمهن عدد من الفقهاء والمحدثين وغيرهم ممن تمتع بشهرة واسعة في عالم الاسلام الكبير ، فيحدثنا ابن خلكان ان السيدة نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب - رضى الله عنهم أجمعين - انها دخلت مصر مع زوجها اسحاق بن جعفر الصادق ، وكانت من الصالحات التقيات ، فاتخذت لنفسها مجلس عام في دارها ، حتى ذكر أن الامام الشافعي عندما حضر الى مصر كان يحضر مجلسها ويسمع منها الحديث ، وقد توفيت - رضى الله عنها - في سنة ٢٠٨ هـ ودفنت بالقاهرة وما يزال قبرها الى اليوم معروفا ويزار من قبل المصريين (١٠٢).

كذلك ذكر السيوطي ست الاكياس موفقية بنت عبد الوهاب المصرية ، (ت : ٧١٢ هـ) ، وأم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية الاصل ، (ت : ٧١٤ هـ) من بين علماء مصر ومحدثيها ، ونعت الاخيرة بأنها « سيدة نساء زمانها » وكانت زاهدة قانتة وافرة العلم لها مجلس وعظ وتذكر ، زارت دمشق قبل أن ينتهي بها المطاف في القاهرة « فانصلح بها نساء دمشق ثم نساء مصر وكان لها قبول زائد ووقع في النفوس » (١٠٣)

أما الرحالة ابن بطوطة فيحدثنا بدوره عن واحدة أخرى من هؤلاء النسوة المحدثات الصالحات سمع عن علمها وفضلها عندما زار بغداد سنة ٧٢٧ هـ فذكر أنه حضر بجامع الخليفة - أحد مساجد عاصمة المنصور الثلاث الجامعة - حلقة درس الشيخ العالم المحدث أبى حفص سراج الدين عمر بن علي القزويني ، أمام العراق في ذلك الوقت وفقهه المبرز ، وسمع منه أنه أخذ جميع مسند أبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي عن الشیخة الصالحة العالمة المحدثة بنت الملوك ،

(١٠٢) ابن خلكان - وفیات الاعیان - ج ٥ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، د. علي عبد الواحد وافي - المرأة في الاسلام - ص ٢٦ .

(١٠٣) السيوطي - حسن المحاضرة - ج ١ ص ٢٢٠ .

فاطمة بنت العدل تاج الدين أبى الحسن على بن أبى بدر ، التى روته بدورها عن مجموعة أخرى من كبار المحدثين والفقهاء الذين درست عليهم وأخذت عنهم (١٠٤)

فاذا انتقلنا الى بلاد الشام سمعنا عن أم محمد فاطمة بنت ابراهيم بن محمد بن جوهر البطائحي التى كانت من أشهر المحدثات المتفقهات ، سمع منها وأخذ عنها الحديث العالم الفقيه والمحدث المعروف شمس الدين محمد بن أبى بكر الدمشقى الحنبلى المعروف بابن قيم الجوزية (١٠٥)

كذلك أخذ العالم المحدث والمؤرخ المشهور «ابن عساكر» ، صاحب أكبر موسوعة عرفها التاريخ الاسلامى فى تاريخ دمشق ، الحديث عن عدد من النساء المستفلات بالعلم والدين من بينهن ملكة بنت داود بن محمد التى لقبت بالعالمة ، وست العجم فاطمة بنت سهل ، التى عرفها بالعالمة الصغيرة ، وكريمة بنت احمد المروزي المحدثه ، الذى اشتهر مجلسها العلمى فى مكة ، ويقال ان الخطيب البغدادي قرأ عليها صحيح البخارى فى خمسة أيام (١٠٦)

هكذا وجدت المرأة العالمة الصالحة المحدثه الواعظة المتفقهة فى علوم الدين واثبتت جدارتها ومكانتها بجانب الرجل فى ميدان العلم فى البلاد الاسلامية كلها وعلى امتداد التاريخ وفى كل العصور .

والذى لاشك فيه ان بعضا من هؤلاء النسوة اللائى اشتغلن بالعلم والفقه والحديث والوعظ وغير ذلك من العلوم الدينية ، قد بلغن درجة عالية من الصلاح والزهد والتقوى والايمان ، فعقدن مجالس علمهن فى دورهن أو فى المساجد كالرجال تماما ، فيحدثنا ابن عساكر فى ترجمته « لست العجم » التى اشرنا اليها قبل قليل ، انها « كانت تعظ النساء فى بعض المساجد » . (١٠٧)

ولا يفوتنا فى هذا المقام ان نشير الى انه وجدت كذلك من بين الجوارى مجموعة من اللائى برزن فى علوم القرآن والحديث والفقه واللغة والادب والشعر ، كان لهن شأن ودور فى النهوض بالحركة الثقافية الاسلامية ، كما اخذعنهن العديد من الرجال العلماء ، فيحدثنا مؤرخ الاندلس المشهور ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ، المعروف بالمقرئ (ت: ١٠٤١هـ) فى مؤلفه الكبير « نفح الطيب » انه كان لابن المطرف اللغوى جارية أخذت عن مولاهما النحو واللغة حتى فاقتة وتفوقت عليه ، كما برعت فى علم « العروض » وحفظت عن ظهر قلب كتابى « الكامل » لابى العباس محمد المبرد ، و« الامالى » لابى على القالى ، فتعلم على يديها عدد كبير من

(١٠٤) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ١٤٢ .

(١٠٥) انظر : مؤلفه : الطب النبوي - المقدمة التى كتبها للتعريف به الاستاذ عبد الفنى عبد الخالق ص (ب) .

(١٠٦) انظر : د. سعيد عاشور - بعض اضواء جديدة على ابن عساكر والمجتمع الدمشقى فى عصره فى ضوء تاريخ الكبير ، بحث لم ينشر بعد القاه فى الاحتفالات بذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادة المؤرخ الكبير فى دمشق - ابريل ١٩٧٩ - انظر كذلك : آدم متز - الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ ، ما ذكره عن كل من العالمة الفقهية ستينة بنت القاضي أبى عبد الله ، وام الفتح بنت القاضي أبى بكر .

(١٠٧) انظر : مقال د. سعيد عاشور السابق الاشارة اليه ص ١٧ .

العلماء هذين الكتابين وشرحهما ، بالإضافة الى علم العروض الذى تفوقت فيه على الرجال في تدريسه حتى اشتهرت بين طلابها باسم « العروضية » (١٠٨) . الا أن العلم والفضل والادب والثقافة كصفات للقيان بقيت تحظى بالقدر الأدنى والدرجة الثانية بالنسبة الى المؤهلات الاخرى المطلوبة في أسواقهن ، كجمال الخلقة ، واعتدال القوام ، ورقة الصوت وغيرها من الصفات الجسمانية التى كان لابد من توافرها فيهن لكى يرتفع ثمنها ويصل في بعض الاحيان الى عشرات الالاف من الدنانير ، ومما يذكر في هذا الشأن أن احدهن وكانت تدعى حبشية جارية عون ، بلغ ثمنها مائة وعشرين الف دينار . (١٠٩)

فاذا عدنا الى حديثنا الاول - بعد هذا الاستطراد الضروري والمفيد للتعريف بسلور المرأة في ميدان العلم - نجد أن بداية الحركة العلمية كانت في المدينة المنورة باعتبارها الحاضرة التي نشأت فيها دولة الرسول (صلعم) ثم أصبحت بعد ذلك أولى عواصم الدولة الإسلامية خلال عصر الراشدين وقبل أن يفادها على بن أبى طالب - رضى الله عنه - الى الكوفة ، ففى خلال هذه الفترة التى امتدت من بعد الهجرة حتى سنة ٣٦ هـ تقريبا كانت المدينة المنورة مركز الحركة العلمية الإسلامية وقلبها النابض حيث تخرج من « مدرستها » وعلى يدي الرسول الاعظم (صلعم) والمعلم الاول ، مجموعة من كبار الصحابة وابنائهم الذين جلسوا اليه ، وسمعوا منه ، واخذوا ورووا عنه . كان من أعلمهم وافقهم عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبى طالب ، والعبادلة المشهورون : عبدالله بن مسعود ، وعبدالله بن سلام ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله بن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وابو الدرداء عويمر بن عامر ، وسليمان الفارسي ، وأنس بن مالك ، وأبو موسى الاشعري ، وعبادة بن الصامت ، كما كانت السيدة عائشة رضى الله عنها ، بدورها من أشهر علماء هذه الطبقة الاولى . (١١٠) هؤلاء وغيرهم ، يمكن اعتبارهم نواة الحركة العلمية الدينية التى انطلقت من الحجاز الى الامصار المفتوحة لا سيما العراق والشام ومصر ، فكان للمساجد الجامعة الاولى في ابصرة والكوفة ودمشق والفسطاط ، وشرف استقبال هؤلاء الصحابة ومن تتلمذ على ايديهم ، فكانت دورسهم ومجالسهم العلمية في تلك المساجد الجامعة بالإضافة الى المسجد النبوى ، والبيت العتيق في مكة الخطوة الاولى على طريق نشر العلوم الدينية وتطور الفكر الاسلامى وازدهاره .

وبعد استكمال الفتوح ، شرقا وغربا ، في العصر الاموى ، لاسيما في خلافة الوليد بن عبد الملك - كما رأينا - أصبحت الرحلة في طلب العلم ، مع ازدياد النشاط التجارى واتساع دائرته لدى المسلمين ، واهتمامهم باداء فريضة الحج وزيارة قبر المصطفى (صلعم) ، أصبحت هذه الامور كلها على رأس الاسباب والعوامل التى ربطت بين مسلمى المشرق والمغرب ، فكان ارتحال الطلاب من بلادهم واطانهم للالتحاق بحلقة فقيه أو عالم أو محدث من الذين ضربوا

(١٠٨) انظر : د. علي عبد الواحد وافي - المرأة في الاسلام - ص ٢٧ .

(١٠٩) انظر رسائل الجاحظ ج ٢ ص ١٧٧

(١١٠) احمد امين - فجر الاسلام - ص ١٤٦ .

بسبب وافر في هذه العلوم أو غيرها من أبرز مظاهر النشاط العلمى ، كما كانت في الوقت نفسه من الاسباب الرئيسية التى ساعدت على انتقال العلوم والمعارف وتبادلها بطريقة مباشرة وبسرعة ويسر بين المشرق الاسلامي ومغربه خلال العصر الوسيط ، وكان لاصالة وعراقة مدارس المشرق العلمية والادبية والفنية في الحجاز والعراق والشام ومصر - بصورة خاصة - اكبر الاثر على فكر وعلم وفن المغاربة ، ولا يخفى على الباحث المدقق أهمية اللقاء المباشر بين الطالب واستاذ ، فسماع الاول واخذه مباشرة من الثانى وتلمذه على يديه بالجلوس اليه ، ينمى قدرات الثانى وينوع من ثقافته ، ويفتح ذهنه ويوسع مداركه لتسع تجارب وخبرات كل من يلقاهم من الفقهاء والعلماء المشهود لهم ، والذين ، غالبا ما تكون ، شهرتهم قد سبقتهم الى المناطق البعيدة ، وكما يقول المثل الدارج والمعروف : « لكل شيخ طريقة » .

ويحدثنا في هذا المقام ابن خلدون ، ليس بحسه العلمى وعقله المتفتح فقط ولكن بخبرته وتجربته كذلك فيقول : « ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة علما وتعلما والقاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ، الا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكما واقتوى رسوخا ، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات وروسوخها ، فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع توثيق ملكته بالمباشرة والتلقين ، وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم ، وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية ، فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال » . (١١١)

وقد أفاضت النصوص التى بين أيدينا في وصف مجالس العلماء والفقهاء والمحدثين والقصاص والحفاظ وغيرهم من شيوخ العلم والناهين فيه ، التى كانوا يعقدونها في المساجد الجامعة باعتبارها مراكز الحركة العلمية الاولى والهامة فأقبل الناس على تلك الحلقات للتعرف على علوم الدين والدرس والتحصيل ، فيحدثنا ابن خلكان ان ابا عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن فروخ المعروف بريعة الراى ، فقيه أهل المدينة وأستاذ مالك ، كان اذا جلس في حلقة بالمسجد النبوى اتاه مالك والحسن وأشرف أهل المدينة وأحدق الناس به ، فلما توفى سنة ١٣٦ هـ ، قال فيه الامام مالك « ذهب حلاوة الفقه منذ مات ربيعة الراى » . (١١٢)

ومما يستوقف النظر في هذا المقام ، ان حلقات الدرس كانت تتسع او تضيق تتعدد صفوفها أو تقل ، تمشيا مع أعداد الطلاب الذين يتحللون حول القائم بالتدريس وهذه الأعداد بدورها كانت تتوقف على مدى شهرة « الشيخ » ورسوخ قدمه وعلو كعبه في تخصصه ، بالإضافة الى طريقته في التدريس ، فيحدثنا القزويني ان العالم الكبير رضى الدين النيسابورى الذى فاق

(١١١) مقدمة ابن خلدون - ص ٣٤٦ .

(١١٢) وفيات الاميان لابن خلكان - ج ١ ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

جميع علماء عصره حتى عرف « بأستاذ البشر » كانت حلقاته في مسجد البخارى تضم أربعمائة من الطلاب الفضلاء النابهين ، وعزى هذا الاقبال الكبير على درس الشيخ رضى الدين الى طريقته في التدريس التي كانت لا تقوم على التلقين والاملاء فقط ، كما كان معروفا وشائعا في زمانه ، بل الى اهتمامه كذلك بمقد المناظرات بين الطلاب ومنحهم فرصة الحوار والمناقشة للاجتهاد بالرأى والتدليل على صحته ، فتتمو فيهم القدرة على الجدل العلمى والفكر ، ويتعرف كل منهم على مقدار حصيلته العلمية ومدى استيعابه لكل ما قرأ او سمع من شيوخه وزملائه على السواء ، لذلك اثر عن النيسابورى أنه كان من أئمة العلماء الذين جعلوا من « المناظرة » علما له أصول وقواعد وضوابط . (١١٣)

ومن حسن الحظ ان الجغرافى العربى المقدسى (ت : ٣٨٧ هـ) قد حفظ لنا مثالا لتلك المناقشات والمناظرات التي كانت تأخذ مكانها في حلقات الدرس ومجالس العلم من حين لآخر بين الطلاب بعضهم البعض او العلماء على السواء ، فقال : « كنت يوما في مجلس أبي الميكالي رئيس نيسابور ، وقد حضر الفقهاء للمناظرة فسئل أبو الهيثم عن دليل جواز التيمم بالنورة ، (أى الحجارة التى يحرق ويعمل منه الكلس) فاحتج بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ، فعم الارضين كلها ، فقال السائل انما عنى السهل لا الجبل ، ثم كثر الكلام والجلبة واعجبوا بقولهم ، فقلت لابي ذر بن حمدان وكان اشغبهم ، مانكر على قائل لو قال : العلة ما ذكرها هذا الفقيه الفاضل لان الله تعالى قال : ادخلوا الارض المقدسة وهي جبال فجعل يخرده في كلامه ويورد مالا ينقض ما ذكرناه ، ثم قال الفقيه سهل بن الصعلوكي ، انما قال : ادخلوا الارض ولم يقل اصعدوا الجبل » . (١١٤) هكذا كانت تدور المناقشات والمساجلات بين الفقهاء وفي مثل تلك المواضيع الدينية على وجه الخصوص فتتصارع الاراء ويشتد الجدل ويكثر الشعب ، ويحاول كل من المشتركين في الحوار ان يدلى برأيه ويؤيد وجهة نظره بالنصوص القرآنية ما امكن ، ولانستبعد ان يكون هذا المنهج والاسلوب هو نفسه الذى يتبعه الطلاب في مناقشاتهم وحوارهم مع بعضهم البعض او مع شيوخهم ، وان كنا نرجح خلوها من تلك المشاغبات والجلبة التي اشار اليها المقدسى ، لاسيما بعد ان أصبح هناك قواعد وأصول للمناظرة - كما ذكرنا - ومراعاة لقدسية المكان ، واحتراما للشيخ في مجلسه اذا كان بالمسجد .

وكان التفاوت في اعداد الطلاب في حلقات الدرس - كما ذكرنا - من الظواهر الطبيعية ، فتحدثنا النصوص ان الاديب الفقيه أبو الطيب سهل الصعلوكي الذى اشار اليه المقدسى في النص السابق ، والذي عمل مفتيا بنيسابور ، كانت حلقاته تزدحم بجموع الطلاب حتى ذكر انه حضر مجلسه في عشية الجمعة الاخيرة من شهر المحرم سنة ٣٨٧ هـ اكثر من خمسمائة طالب ، بينما كان

(١١٣) انظر : القزويني - آثار البلاد واخبار العباد - ص ٤٧٤ .

(١١٤) المقدسى - احسن التقاسيم - ص ١٨٦ - ١٨٧ .

مجلس ابي حامد بن محمد الاسفراييني (ت : ٤٠٦ هـ) امام الشافعية في بغداد ، الذي يعقد في مسجد عبدالله بن المبارك يحضره ما بين الثلاثمائة والسبعمائة فقيه . (١١٥) ولاعجب في ذلك ، فمهما كثر عدد الطلاب وازدحمت بهم حلقات الدرس ، كان كل منهم ، كما يحرص على أن يجد لنفسه مكانا بالمجلس ، يفسح لزملائه الآخرين تأسيا بما اثر عن الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) الذي كان يأمر اصحابه أن يفسحوا لآخوانهم في الدين الذين كانوا يحضرون مجلسه في المسجد النبوي - تطبيقا لقول الله عز وجل : (يا أيها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم ، واذا قيل انشزوا فانشزوا ، يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير)

وكما تعددت حلقات الدرس في المساجد الجامعة في الكم ، تنوعت ايضا في الكيف ، حتى يمكن القول أنها شملت مختلف العلوم الشرعية (النقلية) ، فكان طالب العلم يجد في المسجد الواحد جل ما يناسبه من تلك العلوم مما يسهل عليه الدراسة ويسر له تحصيل ما يريد ، وما عليه الا ان يتنقل من حلقة الى اخرى سعيا وراء بغيته ، فشابهت تلك المساجد الجامعة الى حد بعيد الجامعات في عصرنا الحاضر ، ومن أشهر امثلتها المعروفة ، جامع عمرو بن العاص بالقسطنطين ، الذي قال عنه المقدسي وعن رواده ، « ليس في الاسلام اكبر مجالس من جامعة ، ولا احسن تجملا من أهله ، أهل من نيسابور ، وأجل من البصرة واكبر من دمشق » ثم اشار الى اقبال المصريين على العلم واختلافهم الى مجالسه فقال : « وبين العشائين جامعهم مفتص بحلق الفقهاء وائمة القراء وأهل الادب والحكمة ، دخلتها مع جماعة من المقدسة فربما جلستا فتحدث فنتسمع النداء من الوجهين دوروا وجوهكم الى المجلس ، فننظر فاذا نحن بين مجلسين ، على هذا جميع المساجد ، وعددت فيه مائة وعشرة مجالس ، فاذا صلوا العشاء اقام بعض الى الثلث ، واكثر سوقهم اذا رجعوا من الجامع ، ولا ترى أجل من مجالس القراء به » (١١٧) لذلك تمتعت المساجد الجامعة بمكانة عظيمة ونالت الحظوة والاهتمام الاكبر من جانب القائمين على الامر في بلاد الاسلام كلها ، سواء لاقامتها او لترميمها وتوسعتها ، فتحدثنا النصوص ان احمد بن طولون عندما اراد ان يبني مسجده الجامع بالقطائع ، عاصمته الجديدة في مصر قال : اريد أن ابني بناء ان احترقت مصر بقي وأن غرقت بقي ، فأشاروا عليه أن يبنيه بالجير والرماد والاجر الاحمر ولا يجعل فيا . اساطين رخام لانه لا صبر له على النار ، فاستجاب ابن طولون للرأي ، وبنى في مؤخرة مسجده مiazza وخزانة شراب فيها جميع الاشربة والادوية ، وعليها ، خدم وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة . فكان المسجد الضخم ، وما الحق به من المرافق ، من المساجد الجامعة الاولى في عالم الاسلام التي انفردت وتميزت عن غيرها بتقديم الخدمات الطبية للمصلين

(١١٥) انظر : آدم متز - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري - ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(١١٦) سورة المجادلة / ١١ ، انظر كذلك : اسباب النزول للواحدي ص ٢٧٦ .

(١١٧) المقدسي البشاري - احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم - ص ١٩٧ ، ٢٠٥ .

المسجد والحياة في المدينة الإسلامية

وقد استمر العمل في بنائه أكثر من ثلاث سنوات وبلغت النفقة عليه مائة وعشرين ألف دينار . (١١٨) 'فاذا انتقلنا الى مسجد الحاكم بأمر الله الفاطمي نجد أنه بعد أن ضربه الزلزال في سنة ٧٠٢ هـ ، اهتم الأمير ركن الدين بيبس الجاشنكير باصلاحه واعادة تعميره متأدية رسالته الدينية والعلمية ، وأنفق عملية الترميم أكثر من أربعين ألف دينار ، ثم رتب فيه دروسا أربعة لاقرار الفقه على مذاهب الاثمة الأربعة ، يقوم بالتدريس فيها قاضي قضاة المذهب ، بالإضافة الى درس لتلقين القرآن الكريم وآخر لتعليم الحديث النبوي الشريف ، وثالث للقراءات السبع ، ورابع لعلم النحو ، وخصص لكل من هذه الدروس عالما متخصصا، ومعه عدد محدود من الطلاب يدرسون عليه ، كما أفرد مدرسا يقرئ أيتام المسلمين كتاب الله عز وجل ، ولاستكمال مقومات الدراسة لهؤلاء الطلاب الذين ترعاهم الدولة وتعهدهم ، ولتسهيل مهمتهم في التحصيل والقراءة والبحث ، جعل الأمير المملوكي في المسجد خزانة كتب جليلة جمع فيها أمهات الكتب وأهم المؤلفات في كل تلك العلوم لتكون تحت أيدي الدارسين والمدرسين على السواء (١١٩) .

أما بغداد ، عاصمة المنصور المدورة ، فكان مسجد الجامع الذي شيده أبو جعفر بجوار القبة الخضراء ، أول المساجد في حاضرة العباسيين الجديدة ، بناه الخليفة بالطين واللبن ورفع سقفه على أساطين من الخشب ، وكان يشغل مساحة مربعة الشكل تقريبا ، طول ضلعها مائتا ذراع : ويروى أن الحجاج بن أرطاة هو الذي خط المسجد فجاءت قبلته غير مستقيمة يحتاج المصلون أن ينحرف الى باب البصرة لأنه وضع بعد القصر ، وكان القصر غير مستقيم على القبلة . (١٢٠)

ولما تولى الرشيد أعاد بناء المسجد بالاجر والجص ، وبقي محرابه منحرفا بعض الشيء ، كما كان من قبل ، إلا أن المسجد ظل على الدوام يتمتع بمكانة فريدة لدى الناس جميعا وأهل العلم والمشتغلين به بصورة خاصة باعتباره مركز الحياة الفكرية في عاصمة الخلافة العباسية طيلة ستة قرون تقريبا ، وقد لمس الرحالة اليهودي بنيامين التطيلي ، عندما زار بغداد سنة ٥٦٦ هـ المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها هذا المسجد الجامع من جانب الدولة عندما يخرج موكب الخليفة في احتفال مهيب في إحدى المناسبات الرسمية من قصره الى هناك فقال : « فيتوجه الموكب الى المسجد الجامع للمسلمين في باب البصرة » (١٢١) . حيث كان عليه - كما جرى عليه العرف والتقاليد - أن يخطب الناس ويؤم المصلين . كما تحدث عن هذا المسجد الجامع أيضا الرحالة ابن بطوطة عندما زار بغداد في سنة ٧٢٧ هـ ، كما ذكرنا من قبل .

فاذا انتقلنا الى **المغرب الإسلامي** نجد - على سبيل المثال - مسجد الزيتونة الجامع في تونس ، الذي زاحم مسجد سيدي عقبة بالقيروان في سمو المكانة العلمية ، فأشار صاحب التحلل السندسية

(١١٨) خطط المقرئ - ج ٢ ص ٢٦٦ ، انظر كذلك : حسن الحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(١١٩) خطط المقرئ - ج ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٠) انظر : دليل خارطة بغداد المفصل للدكتورين مصطفى جواد ، أحمد سوسة - ص ٥٦ ، طاهر العميد - بغداد مدينة المنصور المدورة - ص ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٧ ، انظر كذلك : الكامل لابن الأثير ج ٥ ص ٥٧٤ .

(١٢١) انظر : طاهر العميد - بغداد ، مدينة المنصور المدورة - ص ٢٩٩ .

الى كثرة حلقات الدرس تتناثر في جنباته فقال : « جامع الزيتونة مسجد اذا بدا لك ثبلج نوره اللامع ، ايقنت انه الجامع المفرد ، والمفرد الجامع ، روض العبادة ومعبد الرياضة ، بستان علوم ، وطود عنايات ، ما سرح ناظر المؤمن في اثناؤه الا امتلاء علما من بادرات ثنائه ، يحكى بجماله اجمل عروس ، صيغ لها من معادن الطروس قلائد حلق الدروس ، تحسب مدرسيها أسود غياض ، ودوائر تلامذتهم حياضا في رياض ، لا عيب فيه غير أنه غدا بين أقرانه بمرتبة الصدر » (١٢٢)

ثم تحدث المؤلف عن جهود القائمين على التدريس فيه ، ووافرة عطائهم في مختلف العلوم ، وأشار الى أن عددا كبيرا منهم لا يكتفى بدرس واحد في اليوم ، وانما تتعدد مجالسهم وتنوع دروسهم لكى تشمل اكبر قدر ممكن من العلوم ، ثم يصف جهد أحدهم فيقول : « فهذا سعيد الشريف مثالا له مجلسان في اليوم أولهما من الصباح الى الزوال يدرس فيه الكتب التالية : المحلى في الاصول ، الكبرى في العقائد ، السعد في البلاغة ، القطب في المنطق ، أما مجلسه الثانى فقد خصصه لدراسة الفقه المالكي من كتاب مختصر الشيخ خليل » . ثم قام بعد ذلك بعملية حسابية حصر فيها عدد الشيوخ ودروسهم وخرج منها بنتيجة هامة توضح حكاية هذا المسجد الجامع السامية في ميدان العلم قائلا : « فيكون عدد الدروس النظامية اليومية في جامع الزيتونة لا تقل عن المائة والعشرين درسا في مختلف العلوم » (١٢٣) .

اما مسجد قرطبه الجامع فهو دون منازع اجمل واعظم مثال في فن البناء وعمارة وزخرفة المساجد في المشرق والمغرب على السواء ، كما أنه يضم بين جدرانها اكبر واروع بيت للصلاة حتى يخيل لكل من يقف فيه انه وسط غابة كثيفة من الاشجار العالية المتفرعة لكثرة صفوف الاعمدة الرشيقة التى تحمل ارجل العقود التى ترفع الى طابقين بنيت بالاحجار البيضاء والاجر الاحمر بالتناوب مما زاد في جمال هذا « البيت » وعمارته التى تملأ النفس بقدر كبير من الاجلال والرهبة والقدسية مع قدر آخر لا يقل عنه من التقدير والاعجاب والاعزاز لأولئك الذين فتحوا تلك البلاد ونشروا في ربوعها الاسلام ، واقاموا دولته الكبرى التى استمرت اكثر من ثمانية قرون شيذوا خلالها مثل هذا الصرح الاسلامى العتيد الذى لا يدانيه في جمال الهندسة وعظمة البناء وحسن الزخرفة بناء آخر فى عالم الاسلام الواسع وسيبقى هذا المسجد الجامع على امتداد الزمان - بالرغم من كل المحن والظروف الصعبة التى تعرض لها - دليلا شامخا يؤكد ما بلغه مسلمو الاندلس من تقدم وتحضر في العصر الوسيط . (شكل ٤)

ويشارك بيت الصلاة في هذا المسجد الجامع في روعة بنائه ، المحراب والقبة الفريدة التى تعلوه ، وكلاهما لا يوجد له نظير في العمارة الاسلامية كلها .

واما بناء المسجد ، فقد بداه الامير عبدالرحمن الداخل في سنة ١٦٩ هـ ثم تناوله من بعده الامراء والخلفاء بالزيادة والتوسعة والتجميل حتى اخذ شكله النهائى - الحالى -

(١٢٢) الوزير السراج - الحلل السندسية في الاخبار التونسية - ج ١ ق ٢ ص ٥٦٧ .

(١٢٣) المصدر السابق - ج ١ ق ١ ص ٢٥ - ٢٦ .

بعد أكثر من قرنين من الزمان على يدى المنصور بن أبى عامر سنة ٣٧٧ هـ ، فى خلافة أبى الوليد هشام المؤيد . (شكل ٥)

ولهذه الأهمية المعمارية والفنية ، والمكانة الخاصة التى تمتع بها مسجد قرطبة الجامع فى نفوس المسلمين عامة وأهل المغرب والاندلس خاصة ، لم يخل مؤلف لكاتب أو مؤرخ أو جغرافى مسلم أو غير مسلم ممن تناولوا بالبحث والدراسة حضارة العرب أو العمارة والفنون الإسلامية من الإشارة إليه بقدر كبير من الاجلال والاعجاب والتقدير ، فابن حوقل وصفه بأنه « جليل عظيم » (١٢٤) فى حين أسهب الحميرى فى ذكره وقال انه « المسجد الجامع المشهور أمره الشائع ذكره ، من أجل مصانع الدنيا كبر مساحة واحكام صنعة وجمال هيئة واتقان بنية ، تهتم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميم اثر تميم حتى بلغ الغاية فى الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميكا وطولا وعرضا . (١٢٥)

أما فى ميدان العلم ، فلم تقل منزلة مسجد حاضرة الأمويين بالاندلس عما وصل إليه فى عالم الفن والبناء ، فقد بلغ من الشهرة والديوع ما يتناسب مع ما حققته قرطبة من تقدم وتحضر وعز وسؤدد ، فكان بحق ، أعظم جامعة إسلامية فى تلك البلاد ، ولا نخالف الواقع اذا قلنا فى أوروبا كلها ، خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، يلتقى فى رحابه كل من يطلب العلم ويشتغل به من المسلمين وغيرهم ، ومما يذكر فى هذا الشأن أن الراهب الفرنسى جوير دورياك - أبرز أهل زمانه فى العلم والمعرفة - رأى أن استكمال ثقافته اللاتينية لا تتم الا بالاطلاع على علوم العرب المتقدمة فى بلاد الاندلس ، فرحل اليها ومكث بها ثلاث سنوات كان خلالها يتردد على مجالس العلم فى مسجد قرطبة الجامع قبل أن يرجع الى باريس بحصيلة وافرة من العلوم والثقافة مكنته من التفوق على أقرانه واكسبته فى الوقت نفسه شهرة عريضة ليس فى فرنسا وحدها ولكن فى بلاد أوروبا كلها فانتخب فى سنة ٩٩٩ م (أواخر القرن الرابع الهجرى) رئيسا وزعيما لأصحاب المذهب الكاثوليكي ، وتقلد كرسى البابوية فى روما ، وعرف باسم « سلفستر الثانى » كما اشتهر عند بعض معاصريه « بالبابا الفيلسوف » (١٢٦) .

ويجدر أن نشير فى هذا المقام الى ملاحظة هامة ، تتعلق - من جهة - بالطلاب الذين يتخلدون من المساجد مكانا للدرس والتحصيل ، وبالقائمين على التدريس فيها من جهة أخرى . فيرى بعض الباحثين المحدثين أن حلقات الدرس فى المساجد الجامعة قد اقتصرت على الطلاب الكبار المتقدمين فى دراساتهم ممن يمكن أن نصفهم - بلغة العصر - بأصحاب الدراسات العليا دون أن يكون للصبيان والصغار مثل هذا الحق ، وربما يرجع السبب فى ذلك الى أن بعض

(١٢٤) ابن حوقل - صورة الأرض - ص ١٠٨ .

(١٢٥) انظر د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس - ص ٣٠٧ - ٣٠٨ ، ص ٣٧٧ .

(١٢٦) انظر : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط - ص ٨٠ ، د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس - ص ٢٨٢ .

العلماء رأى عدم قدرة هؤلاء الصبيان على الالتزام بمراعاة الاداب العامة ، وحرمة المكان ، وعدم تحفظهم على النجاسة ، ومما يروى فى ذلك عن الامام مالك عندما سئل عن الرجل الذى يأتى بولده الى المسجد للعلم ، قوله : ان كان قد بلغ موضع الادب وعرف ذلك ، ولا يعبت فى المسجد فلا أرى بأسا ، وان كان صغيرا لا يقر فيه ويعبت فلا احب ذلك ، وفى رواية أخرى ، انه قال : لا أرى ذلك يجوز لانهم لايتحفظون من النجاسة ، ولم ينصب المسجد للتعليم . من ناحية أخرى فقد دلل بعض العلماء على أن مهمة المسجد هى لممارسة الشعائر الدينية فقط اعتمادا على ما روى عن عطاء بن يسار لمن اراد أن يبيع بضاعته فى المسجد : عليك بسوق الدنيا ، فانما هذا سوق الاخرة (١٢٧) . ونحن من جانبنا نرى أنه اذا قبل هذا الرأى بالنسبة للتجارة فهو غير مقبول بالنسبة للعلم والمتعلمين بصورة مطلقة ، فكلنا يعرف أن الرسول (صلعم) كان المعلم الاول للمسلمين ، وكان يتخذ من مسجده بالمدينة المنورة مكانا لمجلسه العلمى .

اما ما ينسب للامام مالك فنرى أنه لايتعارض - من حيث المبدأ - مع تعليم الصبيان فى المساجد ، فامام دار الهجرة لم يمنع ذلك بصورة مطلقة وشكل عام ، بل يفهم من قوله - اذا صح ما نسب اليه - أنه أجاز هذا العمل ما دام الصبى قادرا على المحافظة على الاداب العامة ، مراعىا لحرمة المكان وقديسيته لذلك لم يتوقف معلمو الصبيان عن ممارسة مهمتهم فى المساجد ، ويؤيد هذا القول ما أشارت اليه النصوص ، فيحدثنا المقرئى أن الامير يبيرس الجاشنكير بعد أن تم له ترميم واصلاح مسجدالحاكم بأمر الله بالقاهرة خصص به الشيخ نور الدين الشطنوفى لتعليم القراءات السبع ، كما جعل غيره متصدرين لتلقين الطلاب القرآن الكريم ، ثم خص أيتام المسلمين بمعلم يقرئهم القرآن » . (١٢٨)

والمعروف أن تحفيظ القرآن الكريم وختم المصحف كان أول وأهم خطوة فى مراحل تعليم الصبيان والصفار بصورة خاصة ، وكان يتوجب على والد الصبى أو ولى أمره أن يتفق مع المعلم على أجر معين مقابل قيامه بهذه المهمة وتعهد باتمامها على أكمل وجه ، وكان هذا الاجر يعرف « بالحدقة » كما يقال لليوم الذى يختم فيه الصبى القرآن الكريم « يوم حدقة » ، وقد أشار الامام ابو الحسن علي بن خلف القابسى (ت : ٤٠٣ هـ) فى رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين والمعلمين ، نقلا عن « ابن حبيب » الى أنه يتوجب للمعلم الحدقة التى يحكم له بها فى النظر والظاهر على قدر الفلام وقدر درايته وقدر حفظه فى حدقة الظاهر ، وقدر معرفته بالهجاء والخط فى حدقه النظر ، وليس كلها - للحدقة - قدر معلوم ، وليس كل الناس فيها سواء ، ويحكم بها لانها مكارمة جرى الناس عليها فيما بينهم وبين معلمى صبيانهم بمنزله هدية (١٢٩)

(١٢٧) انظر : د. محمد ناصر - الفكر التربوي العربى الاسلامي - ج ٢ من القراءات ص ١٠٥ .

(١٢٨) خطط المقرئى ج ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٩) د. محمد ناصر - الفكر التربوى - ج ٢ من القراءات ص ١١١ ، انظر كذلك : لسان العرب لابن منظور - كلمة « حدق » .

وقد أكد ما ذهبنا إليه ، من فتح أبواب المساجد عامة والجامعة منها خاصة أمام تعليم الصبيان ، الرحالة ابن جبير عندما زار دمشق في القرن السادس الهجري ، فذكر أن من مفاخر مسجدنا الجامع اجتماع عدد كبير من المحافظين لكتاب الله وقراءة سبع منه بعد صلاة الصبح في كل يوم ، فإذا انتهوا يستند كل منهم الى سارية بالمسجد ويجلس أمامه صبي يلقيه القرآن ، ولهؤلاء الصبية جراية معلومة ، فأهل الخبرة من آباءهم ينزهون ابنائهم عن أخذها ، بينما يأخذها الآخرون المحتاجون . (١٣٠)

واستمر تعليم الصبيان بعد ذلك في المسجد الأموي الكبير ، فيصف لنا ابن بطوطة الذي زار دمشق في النصف الأول من القرن الثامن للهجرة حلقات دروسهم والعلوم التي كانوا يدرسونها فيقول : « ولهذا المسجد حلقات للتدريس في فنون العلم ، والمحدثون يقرأون كتب الحديث على كراسى مرتفعة ، وقراء القرآن يقرأون بالاصوات الحسنة صباحا ومساء ، وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم الى سارية من سوارى المسجد يلقي الصبيان ويقرئهم ، وهم لا يكتبون القرآن في الألواح تنزيها لكتاب الله تعالى ، وإنما يقرأون القرآن تلقينا ، ومعلم الخط غير معلم القرآن يعلمهم بكتب الأشعار وسواها ، فينصرف الصبي من التعليم الى التكتيب ، وبذلك جاد خطه ، لأن المعلم للخط لا يعلم غيره » (١٣١) هكذا أوضح لنا ابن بطوطة في هذا النص المفيد كيفية تعليم الصبيان وصغار السن من الفلمان القرآن الكريم بطريقة التلقين والحفظ دون كتابته تنزيها وتشريفا وتمييزا لكلام الله سبحانه وتعالى عن غيره من العلوم التي تحتاج دراستها الى استعمال اللوح والكتابة ، كما كان يحدث مثلا في درس « الخط » الذي كان يتخذ معلمه من الشعر وغيره مادة لتعليمهم الكتابة وتجويد الخط .

وكان من الطبيعي - في بعض الأحيان - أن ينتاب مجالس تعليم هؤلاء الصبيان شيء من الشغب والاضطراب مما يعكر صفو السكينة وجو الاحترام والقدسية التي يجب توافرها للدارسين عامة ، وفي المساجد على وجه الخصوص ، فاذا علمنا أن **مجالس القضاء كانت هي الأخرى تأخذ مكانها في المساجد** بدا لنا بجلاء ضرورة وأهمية الالتزام بالهدوء والوقار في مجالس العلم والقضاء بالإضافة الى مراعاة حرمة المكان لكي يباشر كل من المعلم والقاضي مهمته ويؤديها على خير وجه وأكملة ، الا ان حدوث الشغب من الصبيان وخروجهم عن القواعد والاصول - أحيانا - لم يمنع تعاليمهم في المساجد ، فذكر صاحب كتاب « فضاء قرطبة » أنه بينما كان قاضي الجماعة عمرو بن عبد الله بن ليث يعقد مجلسه مع أهل الحوائج والخصومات في جانب بأحد مساجد حاضرة الأمويين في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ) تحلق في ركن آخر بجانبه بعض الصبيان حول معلمهم مؤمنين بن سعيد ، وما لبث أن دب النزاع بين اثنين منهم فرفع أحدهما يده بخف وضرب صاحبه

(١٣٠) رحلة ابن جبير - ص ٢٦٠ .

(١٣١) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٥٦ .

فأصابه ، ثم سقط الخف بعد الضربة فى مجلس قاضى الجماعة ، فظن من حضر أنه سيكون منه صولة وشدة مع الصبيان ومعلمهم ، لكن على العكس ، استمر القاضى فى مجلسه هادئاً وقوراً وما زال إلا أن قال : « لقد آذانا هؤلاء الاحداث » ثم أخذ جميع الصبيان يتسللون لوإذا خوفاً من القاضى وحشمه بعد أن رأوا فعلة زميليهما . (١٣٢)

لعل ما رواه العالم الفقيه والمحدث أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشنى (ت : ٣٦١ هـ) فى هذه القصة المثيرة التى وقعت أحداثها بين الصبيان وفى مجلس لتعليمهم بأحد مساجد قرطبة ، والتى امتدت آثارها الى مجلس القاضى بالقرب منهم ، لعل فى تلك الحادثة التى لا نستبعد وقوعها من غلمان صفار لا يستطيعون السيطرة على مشاعرهم أو التحكم فى تصرفاتهم وتقدير نتائجها ما يزيل كل شك من نفوس بعض الباحثين الذين استبعدوا تعليم الصبيان فى المساجد لسبب أو لآخر ، بل ويؤيد ما نريد أن نقرره من أن المساجد ، والجامعة منها أيضاً استمرت تلعب الدور الكبير فى حركة التعليم للكبار والصغار على حد سواء ، وأنها لم تتوقف عن أداء هذه الرسالة الجليلة حتى بعد ظهور الكتابات وانتشارها على نطاق واسع فى عالم الاسلام كله .

ولتفادى حدوث مثل تلك المشاكل والمتاعب التى كان الصبيان يشيرونها مع معلمهم شرع لتربيتهم وتأديبهم عقوبة الضرب : فذكر أبو الحسن على بن محمد القاسى الفقيه القيروانى فى رسالته المفصلة لآحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين ، أنه يتوجب على معلم الصبيان أن يأخذ عليهم إلا يؤذى بعضهم بعضاً ، فإن شكاً بعضهم أذى بعض فعليه أن يؤدبهم بالضرب من واحدة الى ثلاث ضربات ، فإن كان جرمهم كبيراً زاد حتى عشرة ، بما يتناسب مع قدر الجرم ، كما حدد أدوات الضرب المتعارف عليها حينذاك وهى « الفلقة والدرة » على أن تكون هذه الأخيرة « رطبة مأمونة » حتى لا تترك أثراً فى الجسم ، وشرط على المعلم أن يتجنب ضرب الرأس والوجه ، لذلك حرم استعمال العصا واللوح وغيرها مما يؤذى الصبى ، ويروى فى هذا الشأن أن الإمام مالك سئل عن معلم ضرب صبياً ففقه عينه أو كسر يده فقال ، أن ضرب بالدرة على الأدب وأصابه بعودها فكسر يده ، أو فقأ عينه ، فالدية على العاقلة إذا عمل ما يجوز له فإن مات الصبى فالدية على العاقلة بقسامة وعليه الكفارة وأن ضرب باللوح أو بعضاً فقتله فعليه القصاص لأنه لم يؤذن له أن يضربه بعضاً ولا بلوح (١٣٣)

نستخلص من كل ما سبق أن حلقات الدرس فى المساجد ، والجامعة منها كذلك لم تكن قاصرة على الكبار فقط أو أصحاب الدراسات العليا كما نقول بلفظ العصر ، ولكن وجدت بها كذلك حلقات أخرى لتعليم الصبيان وصفار السن حفظ القرآن والخط واللغة

(١٣٢) الخشنى - قصة قرطبة ص ٦٩ - ٧٩ ، انظر كذلك : اخبار الحمقى والمغفلين لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ص ١٤٠ - ١٤٤ .

(١٣٣) انظر : د. محمد ناصر - الفكر التربوي العربي الاسلامي - ج ٢ من القراءات - ص ٢٣ ، ٩٨ ، ١١٥ .

والشعر والنحو والحساب ، وتشير النصوص الى أنه كلما تنوعت العلوم وتعددت التي يدرسها لهم معلم واحد ارتفع أجره وقد أوضح ذلك الامام القابسي في رسالته السابق الإشارة اليها الى أنه اذا كان أحد المعلمين يقوم بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والأشياء التي لو انفرد معلم القرآن بجمع علومها لجاز أن يشترط عليه تعليمها مع تعليم القرآن من قبل أنها مما يعين على ضبطه . وحسن المعرفة ، فهذا ان شارك من لا يحسن الا قراءة القرآن والكتابة فهو الذي تكون الاجارة بينهما متفاضلة على هذه الرواية وعلى قدر علم كل منهما . (١٣٤) ومع ذلك فقد ظل تعليم القرآن الكريم - كما قال ابن سحنون في كتابه : آداب المعلمين ، وما يتطلبه من الاعراب والشكل والهجاء والخط والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل ، من أول وأوجب مهمات معلمي الصبيان والتزامهم نحو تلاميذهم الصغار ، تمشياً مع الحديث النبوي الشريف : من تعلم القرآن في شببته اختلط القرآن بلحمه ودمه ، ومن تعلمه في كبره وهو يتفلت منه ولا يتركه فله أجره مرتين . (١٣٥)

ومما تجدر الإشارة اليه في هذا المقام أن تعليم الصغار لم يقتصر على الذكور فقط - كما قد يتبادر الى الذهن - ولكنه شمل الاناث كذلك ، فيحدثنا صاحب الرسالة المفصلة ، عن العلوم التي يمكن أن تفيد المرأة ، والتي يتوجب على والدها أو ولي أمرها أن يبدأ تعليمها بها ، لخيرها وصلاحها ، فذكر أن القرآن الكريم وبعض المعارف الأخرى كالخط والكتابة من أهم أفيد العلوم للانثى لأنها أنجى لها ، وتؤمن عليها من الفتن ، بعكس الترسل والشعر وما شابهها مما هو مخوف عليها ، وقال ان الله عز وجل أمر أزواج نبيه - صلى الله عليه وسلم - أن يذكرن ما سمعن منه ، فقال جل شأنه : « واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ان الله كان لطيفاً خبيراً » . ثم تساءل : فكيف لا تعلم الفتاة الخير وما يعين عليه ؟ ، ثم أنهى القابسي الفقيه القيرواني المشهور نصيحته قائلاً : وعلى القائم عليهن أن يصرف عنهن ما يحذر ويخشى عليهن منه اذ هو الراعى فيهن والمسئول عنهن (١٣٦) .

لذلك كله أسندت بعض الدول الإسلامية مهمة الاشراف على تعليم الصغار ، ولا سيما الصبيان منهم الذين ارتبط تعليمهم بالمساجد كما رأينا - الى « المحتسب » لكيلا يشتط معلومهم في العقاب ويشتدوا عليهم بالضرب والايذاء باستعمال الادوات والوسائل غير المشروعة في هذه العقوبة .

ولاهمية العلاقة بين المحتسب والمسجد ، والجامعة فيها خاصة يتوجب علينا أن نقف هنا وقفة أخرى نلقى من خلالها الضوء لاستجلاء هذه الصلة باعتبارها تدخل في نطاق بحثنا الذي نريد به ابراز دور المسجد والتعرف على كل جوانبه .

(١٢٤) المرجع السابق - ص ١٠٦ .

(١٣٥) نفس المرجع - ص ٢٠ ، ٢٥ .

(١٣٦) نفس المرجع ص ٨٦ - ٨٧ ، انظر كذلك ما ذكره محمد بن احمد بن بسم المحتسب في كتابه : نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، عن معلمي الصبيان والبنات ، وقد أوردته د. نقولا زيادة في كتابه عن الحسبة والمحتسب في الاسلام - ص ١٢٠ .

والواقع ان هذه العلاقة التى بدأت فى عصور متأخرة فى عالم الاسلام بعد أن اتسعت اختصاصات « متولى الحسبة » وتشعبت لتصبح ، كما عرفها الفقهاء والعلماء « أمر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله » تمثيا مع قول الله تعالى : (ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ، وقد أوضح ابن تيمية المسؤولية المشتركة بين القائمين على الولاية والحكم فى الدولة الاسلامية لتطبيق مضمون هذه العبارة بين الرعية ، فذكر أن جميع الولايات الاسلامية انما مقصودها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء فى ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة ، والصغرى مثل ولاية الشرطة ، وولاية الحكم ، او ولاية المال وهى ولاية الدواوين المالية ، وولاية الحسبة . ثم حدد مهمة المحتسب وقال ، ان له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاية والقضاة وأهل الديوان ونحوهم ، وأوضح بعد ذلك اختصاصاته المتعلقة بحقوق الله تعالى وقال : على المحتسب ان يأمر العامة بالصلوات الخمس ومواقبتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، وأما القتل فالى غيره ، ويتعاهد الائمة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الامامة أخرج عن الأذان المشروع ألزمه ذلك وأستعان فيما يعجز عنه بوالى الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك ، وعلى المحتسب أن يأمر بالجمعة والجماعات وصدق الحديث وأداء الامانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل فى ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش فى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك . (١٣٧)

أما ابن خلدون فقد بين لنا وفسر الجانب الاخر من مهمة المحتسب المتعلقة بحقوق الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، والتى تدخل فى نطاقها مسؤوليته نحو الصبيان ومعلميهم فقال : « أما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمر المسلمين يعين لذلك من يراه أهلا له فيتعين فرضه عليه ، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة مثل المنع من المضايقة فى الطرقات ومنع الحماليين وأهل السفن من الاكثار فى الحمل ، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة ، والضرب على أيدي المعلمين فى المكاتب وغيرها فى الإبلاغ فى ضربهم للصبيان المتعلمين ، ولا يتوقف حكمه على تنازع واستعداد بل له النظر والحكم فيما يصل الى علمه من ذلك ويرفع اليه ، وليس له امضاء الحكم فى الدعاوى مطلقا بل فيما يتعلق بالغش والتدليس فى المعاش وغيرها ، وفى المكايل والموازين ، وله أيضا حمل الماطلين على الانصاف وأمثال ذلك » (١٣٨) ولكن لا يختلط الامر بين عمل المحتسب والقاضى ، أشار ابن خلدون الى أن الاعمال التى يقوم بها الاول لا تحتاج الى سماع بينة ولا انفاذ حكم ، ونعتها

(١٣٧) أنظر : د. نفولا زيادة - الحسبة والمحتسب فى الاسلام - ص ٨٥ - ٨٦ .

(١٣٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٣٣ - ١٣٤ .

بأنها احكام ينزه القاضى عنها لعمومها وسهولة اغراضها ، لذلك اعتبر الحسبة خادمة لمنصب القضاة . وقد اكد العالم والفقير المرودى هذا الفهوم وأوضحه عندما ذكر أن مهمة المحتسب تقتصر على استخلاص الحقوق المعترف بها ، وان النظر في الحسبة موضوع لما رفاه عنه القضاة . (١٣٩)

أما ابن الفرات - « ت : ٨٠٧ هـ » - المؤرخ المصرى الذى عاش فى زمن دولة المماليك الثانية - الشراكسة - فقد أوضح لنا فى تاريخه الكبير العلاقة بين والى الحسبة ، سواء عند اختياره أو من خلال عمله ، وبين المسجد الجامع ، فقال : « وأما الحسبة فان من تسند اليه لا يكون الا من وجوه المسلمين وأعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة والمصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على أرباب الحرف والمعاش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحمهم ومعرفة من جزاره ، وكذلك الطبّاحين ، ويتتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحماليين على البهائم ، ويأخذون السقاين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلو كل دلو أن يكون رطلا ، وأن يلبسوا السراويل القصيرة الضابطة لعودتهم وهى زرق ، وينذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا فى مقتل ، وكذلك معلمى القوم بتحذيرهم من التعزير بأولاد الناس ونصون (كذا) على من يكون سىء المعاملة وينهون بالردع والادب ، وينظرون فى المكايل والموازين ، وله نظر فى دار العيار ، ويخلع على المحتسب ويقرا سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحالّ بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولة تشد منه اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا . (١٤٠)

وقد أورد هذا النص نفسه الدكتور حسن الشماع الذى حقق جزءا من المجلد الرابع لتاريخ ابن الفرات ، وأمدنى بالنص - مشكورا الزميل الدكتور شاكر مصطفى - ونظرا لأهمية النص الجديد الذى أبان وأفصح عن تلك الكلمة غير المقروءة - تحتها خط - فى النص السابق - ولاختلاف بعض كلماته رأيت من المفيد أن أذكر النص الجديد ، (وسأضع خطأ تحت الكلمات المختلفة عن مثيلاتها فى النص الاول لتسهيل مهمة القارئ) .

« وأما الحسبة فان من تسند اليه لا يكون الا من وجوه المسلمين وأعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على أرباب الحرف والمعاش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ، **والنظر الى اللحم** ، ومعرفة من جزاره ، وكذلك الطبّاحين ، ويتتبعون

(١٣٩) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، انظر كذلك - د. سعد زغلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩٢ - ٩٣ .

(١٤٠) د. نقولا زيادة - الحسبة والمحتسب فى الاسلام - ص ٤٩ ، نقلا عن :

Journal Asiatique, Vol xvi, 1868, p.138

الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهايم ، يأخذون السقاين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلو ، كل دلو أربعون وطلا ، وأن يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لعوراتهم وهي زرق ، وينذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا فى مقتل ، وكذلك معلمى العم بتحذيرهم من التفرير بأولاد الناس ، وينقبون على من يكون سيء المعاملة ، وينهون بالدعة والادب ، وينظرون الكايل والموازن ، وله نظر فى دار العيار ، وتخلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشد فيه اذا احتاج الى ذلك ، وجاريه ثلاثون دينارا » (١٤١)

ونظرا لاهمية ما كتبه ابن الفرات وفائدته فى موضوع بحثنا عن المسجد بعد أن اشار فى أكثر من موضع الى العلاقة الوثيقة بين نظام الحسبة وعمل المحتسب ، وبين اثنين من أقدم وأشهر مساجد مصر الجامعة ، فقد رأيت من المفيد قبل التعليق على نص ابن الفرات أن أشير فى سطور قليلة الى بداية ظهور كلمة « الحسبة » وعمل المحتسب فى عالم الاسلام ، فقد ذكر صاحب انساب الاشراف أن مهدي بن عبد الرحمن ، ومن بعده اياس بن معاوية كانا محتسبين فى واسط أيام ابن هبيرة والى العراق من قبل يزيد الثانى بن عبد الملك (١٤٢) كما ذكر صاحب الطبقات الكبرى أن أبا عبد الرحمن عاصم بن سليمان الاحول (ت حوالى ١٤٢ هـ) « كان قاضيا بالمدائن فى خلافة أبى جعفر وكان على الكوفة على الحسبة فى المكايل والاوزان » (١٤٣) وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بداية ظهور والى الحسبة فى عالم الاسلام كعامل على السوق قد ظهر فى مطلع القرن الثانى للهجرة تقريبا وفى زمن الامويين ، ثم استمر كذلك فى العصر العباسى الاول ، وبعد ذلك أخذ نظام الحسبة يتطور ويرتقى وتزداد معه اختصاصات المحتسب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون ذلك التطور قد ظهر بجلاء فى حواضر الاسلام الكبرى خاصة مراكز الخلافة ، فى بغداد العباسية ، وقرطبة الاموية ، والقاهرة الفاطمية ، لذلك فمن المرجح أن يكون ابن الفرات ، المؤرخ المصرى الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى (ت ٨٠٧ هـ) قد أخذ ما كتبه فى تاريخه عن الحسبة والمحتسب من مؤلفات من سبقه من الكتاب والمؤرخين التى ضاعت ولم تصل الينا . وقد صدق ما ذهبنا اليه حيث ظهر نص ابن الفرات كاملا عند تقى الدين المقرئى (ت ٨٤٥ هـ) الذى يعتبر أشهر وأعظم من كتب فى تاريخ مصر وخطها من

(١٤١) تاريخ ابن الفرات ، المجلد الرابع - القسم الاول ص ١٤٦ - ١٤٧ ، تحقيق دكتور حسن الشماخ - البصرة ١٩٦٧ .

(١٤٢) انظر دكتور صالح احمد العالى - التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى - ص ٢٦٨ .

(١٤٣) طبقات ابن سعد ، ج ٧ ص ٢٥٦ ، انظر كذلك : تاريخ الدولة الفاطمية للدكتور حسن ابراهيم حسن الذى ذكر فى ص ٣٢٣ أن لفظ المحتسب لم يستعمل الا فى عهد الخليفة المهدي العباسي (١٥٨ - ١٦٩ هـ) ، بينما ذكر الدكتور سعد زغلول عبد الحميد ، فى كتابه : تاريخ المغرب العربى ، ج ٢ ص ٩٢ ، أن قاضي القيروان سحنون بن سعيد التلوخي (ت ٢٤٠ هـ) كان اول من أمر بتغيير المنكر فى الاسواق من القضاة ، واول من نظر منهم فى الحسبة .

الفاطميين ، ومن حسن الحظ انه نسب لهد النص الذي بين أيدينا الى صاحبة الاصل ابن الطوير (ت ٦١٧ هـ) وهو القاضي المرتضى أبو محمد عبد السلام بن الحسن القيسراني ، الذي خدم الدولتين الفاطمية والايوبية ، كما يظهر في مؤلفه « نرهة المقلتين في اخبار الدولتين الفاطمية والصلاحية » وهو الكتاب الذي نقل عنه كل من ابن الفرات تاريخه والمقرئزي في خطه . (١٤٤)

ولاهمية وفائدة التعرف على نص ابن الطوير ولا يبرز وبيان علاقة المسجد بنظام الحسبة من جهة ، والوصول - من جهة أخرى - الى حقيقة عمل المحتسب في العصر الفاطمي - على وجه التحديد - باعتباره من العصر التي ارتقت فيها نظام الحسبة - كما ذكرنا - واتسعت فيه دائرة اختصاصات واليها ، وازداد نفوذه وعظمت مكانته بالاضافة الى بيان الاختلاف بين بعض كلماته وعباراته ، وبين نصي ابن النرات - (سنحددها بخط من اسفل) - ثم التعليق على كلمة « ويعنون » التي لم يستطع الناشر قراءتها من النص الذي أورده الدكتور نقولا زيادة في كتابه عن مجلة - (Journal Asiatique) التي قراها الدكتور حسن الشماع في الجزء الذي حققه على انها (وينقبون) على من يكون سىء المعاملة وينهون بالدعة والادب) ، والتي ذكرها المقرئزي واستبدلها بكلمة أخرى كما نقلها من نص ابن الطوير الاصل .

لذلك كله رأيت أن أضع بين يدي القارئ - وللمرة الثالثة - النص ولكن في صورته الاصلية والاقترب الى الحقيقة - كما نفتقد - يقول المقرئزي : « قال ابن الطوير ، وأما الحسبة فان من تسند اليه لا يكون الا من وجوه المسلمين وأعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله الجلوس بجامعي القاهرة يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعيش ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحممهم ، ومعرفة من جزاره وكذلك الطباخون ، ويتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من وسق السلامة ، وكذلك مع الحماليين على البهائم ويأمرون السقائين بشفضية الروايا بالاكسبة ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلو ، كل دلو أربعون رحلا ، وان يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لعوراتهم وهي زيقة ، وينذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا في مقتل ، وكذلك معلمو العوم بتحذيرهم من التفرير بأولاد الناس ، ويقفون على من يكون سىء المعاملة فينهونه بالردع والادب ، وينظرون المكاييل والموازين ، وللمحتسب النظر في دار العيار ، ويخلع عليه ويقرا سجله بمصر والقاهرة على المنبر ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا راها ، والولاية تشد معه اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون ديناراً في كل شهر ، انتهى » (١٤٥)

(١٤٤) انظر - عن ابن الطوير - د. شاكز مصطفى ، مقال بعنوان : « التاريخ والمؤرخون في مصر الإسلامية حتى القرن السابع الهجري » - نشر في مجلة كلية الاداب والتربية بجامعة الكويت - العدد الثاني عشر ديسمبر ١٩٧٧ - ص ٨٦ - ٨٧ .

(١٤٥) انظر خطط المقرئزي - ج ١ ص ٤٦٣ - ٤٦٤ ، د. حسن ابراهيم حسن - تاريخ الدولة الفاطمية ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

هكذا جمع لنا القاضى والمؤرخ ابن الطوير فى هذا النص الاخير كل ما نريد أن نعرفه عن دور المسجد الجامع فى نظام الحسبة والقائم عليها فى العصر الفاطمى ، وهو ما يمكن أن ينسحب على الحسبة فى عالم الاسلام كله فى تلك الفترة ، فقد أصبح عمله يمس طبقات عدة وفئات كثيرة فى المجتمع كأصحاب الحرف والصناعات والمهنة المختلفة والتجارة والمعلمين وأصحاب العقارات والسفن وغيرهم بحيث يمكن القول أنه لم يعد هناك صاحب حق أو ملتزم بواجب إلا وكان له علاقة أو صلة بطريقة أو بأخرى بالمحتسب ، مما أوجب على الخليفة أو من ينوب عنه بإعلان نص كتاب ولايته الحسبة ، - أو مرسوم تعيينه كما نقول فى عصرنا الحالى - على الناس بطريقة عملية تمكنهم من التعرف على شخصه للجوء اليه عند الحاجة ، ولم يجد ولي الامر لتحقيق هذه الغاية غير المساجد الجامعة التى من أبرز خصائصها استقطاب المسلمين من كل حذب وصوب لإداء الصلاة الجامعة فى رحابها ، فكانت منابرها - دون المساجد العادية - أفضل مكان لمخاطبة الرعية وتعريفها بكل ما يعين للدولة من أمور الدين والدنيا أن تعلنه من فوقها ، لذلك شاع استعمال كلمة « منبر » وانتشر بين المسلمين وغيرهم ، وغدا يطلق على كل مكان يتخذ منه وسيلة من وسائل الاعلام القوية والفعالة والمؤثرة كما هو ملاحظ فى أيامنا هذه .

ويستوقف نظرننا فى هذا النص كذلك : أن المحتسب كان عليه أن يعقد فى كل من جامعى القاهرة ومصر مجلسا يوما بعد يوم والمراد هنا من تحديد جامعى القاهرة ومصر الجامع الأزهر ، وجامع عمرو بالفسطاط ، وقد اختص النص هذين الجامعين باعتبارهما أهم المساجد الجامعة فى الديار المصرية ، فالاول يمثل المظهر الرسمي للدولة داخل أسوار القاهرة المزينة ، التى قال عنها المقرئ « انما وضعت منزل سكنى للخليفة وحرمة وجنده وخواصه فيكون المحتسب بجامعها » (الأزهر) للطبقة الخاصة من الامراء وحاشية الخليفة وحرسه ورجال دولته المقيمين جميعا بهذه « المدينة الملكية » التى بقيت على هذه الصورة لأكثر من قرنين من الزمان منذ انشائها سنة ٣٥٩ هـ حتى وفاة أبى محمد عبد الله العاضد آخر الخلفاء الفاطميين فى المحرم سنة ٥٦٧ هـ فلما تم لصالح الدين الأيوبي الاستيلاء على السلطة فتح أبوابها أمام عامة الناس وأباح سكنها الخاص والعام دون تمييز أو تفرقة (١٤٦)

أما - جامع عمرو - الذى نعتة ابن دقماق بالمسجد الجامع العتيق ، امام المساجد وتاج الجوامع (١٤٧) فكان مركز التقاء جميع المصلين من مختلف الطبقات والفئات فى أولى عواصم مصر الاسلامية ، فهو بجانب أوليته وقدمه ومكانته الخاصة ، يعتبر دون منازع مظهر سلطة الدولة كما يعد منبره العتيق صوتها المدوى خارج أسوار العاصمة الملكية ، للجماهير من أصحاب المصالح والاتجاهات المتعددة ، والعلاقات المتباينة فكان على والي الحسبة ان يتخذ من كل منهما ، كل يوم ، بالتناوب مجلسا للنظر فى شكايات الناس والعمل على ارجاع الحق الى صاحبه على وجه

(١٤٦) خطط المقرئ ج ١ ص ٣٦٤ ، انظر كذلك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ٢٢ .

(١٤٧) ابن دقماق - كتاب الانتصار لواسطة عقد الامصار - ص ٥٩ .

السرعة دون إبطاء أو تأخير ، لان الحسبة ، كما يقول الموردي في التمييز بينها وبين القضاء ، مقصورة على الحقوق المعترف بها فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحكم يقف فيها على سماع بينة واحلاف يمين ، ولا يجوز للمحتسب ان يسمع بينة على اثبات الحق ، ولا أن يحلف يمينا على نفى الحق ، فالقضاة والحكام بسماع البينة واحلاف الخصوم أحق ، لهذا وضعت الحسبة للرهبنة بينما القضاء موضوع للمناصفة فهو بالإنابة والوقار أحق ، وخروجه عنهما الى سلطة الحسبة تجوز وخرق (١٤٨) .

وبجرنا الحديث هنا الى الكلمة غير المقروءة (ويعنون) التي أوردها الدكتور نقولا زيادة في كتابه والتي قراها الدكتور حسن الشماع (وينقبون) في حين ذكرها المقرئ بنى عن ابن الطوير (ويقفون) كما جاءت في عبارته : « ويقفون على من يكون سيء المعاملة .. » .

ونلاحظ أن هذه الأخيرة تتوافق أكثر مع عمل المحتسب ودوره الذى ينصب على المراقبة والإشراف وملاحظة المخالفات الظاهرة لاستخلاص الحقوق المعترف بها بينما كلمة (ينقبون) التى جاءت في نص ابن الفرات الذى نشره الدكتور الشماع قد يفهم منها التنقيب وراء الناس بالبحث والتقصي عن مخالفاتهم بأى شكل من الأشكال مما يحتاج من المخالف لاثبات براءته احضار البينة والدليل أو حلف اليمين وكلها من الامور المتعلقة بعمل القاضى كما بينا في السطور السابقة .

كذلك اوضح نص ابن الفرات الذى حققه الدكتور الشماع ونص المقرئ بنى أن اهتمامات المحتسب بالصبيان وتربيتهم لم تقتصر على الإشراف على تعليمهم لقراءة القرآن والكتابة وما إليها ، ولكن امتدت الى معلمى العوم ونسب السباحة ايضا باعتبارها من أفضل انواع الرياضة التى اهتم بها العرب منذ الجاهلية كالرمى والفروسية حتى روى انهم نعتوا من كان يعرف الكتابة والرمى والعوم بالكمال ، كما ذكرنا من قبل . بينما تميز نص المقرئ بنى عندما تحدث عن رزق المحتسب الذى بلغ ثلاثين دينارا ، بالنص على تحديد المدة عندما قال : « في كل شهر » ، وهو كما نرى - من المرتبات المجزية التى كانت تكفل لصاحبها مستوى كريما من الحياة في تلك الفترة مما يضمن له البعد عن مزالق الرشوة وشبهاتها ، لذلك كان من اخص صفات المحتسب : الحرية والعدالة والخشونة والصرامة في الدين - والعلم بالمنكرات الظاهرة .

وتجدر الاشارة هنا الى أن والى الحسبة ظل يمارس عمله في مصر حتى أيام محمد على باشا الكبير ، في القرن الثالث عشر للهجرة ، كما استمر وبقى الى يومنا هذا في المغرب ، كذلك أخذه ملوك اسبانيا المسيحية عن مسلمى الاندلس وما زال يمارس نشاطه في أسواق المدن الاسبانية الى الآن

(١٤٨) الاحكام السلطانية للموردي ص ٢٤٢ ، انظر كذلك : الاحكام السلطانية للقاضي ابي يعلى الحنبلي ص ٢٧ ، د. صبحي الصالح - النظم الإسلامية - نشأتها وتطورها - ص ٣٢٩ ، د. سعد زغلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩١ .

ويعرف باسم Almotacen الموثان) وهي كلمة لا يحتاج للتعرف على أصلها العربي الى كبير جهد ، كغيرها من الكلمات والاسماء التي تزخر بها اللغة الاسبانية (١٤٩) كما تعرف الصليبيين عليها خلال تواجدهم على سواحل بلاد الشام من مسلميها ، فذكرها صاحب كتاب النظم القضائية لبيت المقدس Assises de Jerusalem ووصفها بأنها عمل « رئيس الشرطة » (١٥٠) وما يثبت ويؤكد أهمية المسجد ومكانته في المدن والحواضر الاسلامية ودوره في تعليم الصغار حتى بعد ظهور الكتابات ، أن هذه الاخيرة كانت في كثير من الاحيان تبني بجوار المساجد الجامعة ، ومما يروى في هذا الشأن أن الخليفة عمر بن الخطاب أمر ببناء رحبة بجوار المسجد النبوى بالمدينة المنورة عرفت باسم « البطيحا » خصصها لمن يريد أن يلفظ أو ينشد الشعر أو يرفع صوته ، كما أمر ولاته في البلاد المفتوحة ببناء المكاتب لتعليم الصبيان وتأديبهم على أيدي مجموعة من العلماء والفقهاء الذين يتفرغون لهذه المهمة .

كذلك حدثنا صاحب البيان أنه كان من مستحسنات أفعال الخليفة الحكم المستنصر بالله (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) وطيبات أفعاله « اتخاذ المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حوالي المسجد الجامع وبكل ربض من أرباض قرطبة ، وأجرى عليهم المرتبات ، وعهد اليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم » (١٥٢)

ومن المفيد أن أذكر هنا أن الزميل الدكتور أحمد مختار العبادى قد لفت انتباهي الى أن أهل المغرب يطلقون على « الكتاب » اسم « السيد » والحق أنني لم أجد في المعاجم العربية مصدر اشتقاق هذه الكلمة ، لذلك لم نستبعد أن يكون أصلها كلمة « المسجد » ثم استبدلت الجيم ياء ، كما هو معروف وشائع في بعض اللهجات العربية بين سكان شبه الجزيرة ، وكما هو حادث بين أهل الكويت مثلا ، فيقولون « ريال » بدلا من « رجال » أى رجل و « ديايه » دياى « بدلا من « دجاجة » ، دجاج ، « سيد » بدلا من « مسجد » .

ويفسر علما اللغة والباحثون المتخصصون هذه الظاهرة من ناحيتين :

١ - الناحية الصوتية ، بأن مخرج الجيم والياء واحد ، وهو وسط اللسان فهما قريبان من بعضهما ، ولا فارق بينهما الا في النطق فقط

(١٤٩) انظر : Pedro Chalmeta Gendron, EL Senor del Zoco en Espana PP. 497 & 516-517. وانظر كذلك د. حسن ابراهيم حسن ، د. علي ابراهيم حسن - النظم الاسلامية ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(١٥٠) انظر : د. نقولا زيادة - الحسبة والمحاسب في الاسلام ص ٣٩ .

(١٥١) د. محمد كرد على - الاسلام والحضارة العربية ج ٢ ص ١٢٩ .

(١٥٢) البيان الغرب لابن عذارى - ج ٢ ص ٢٤٠ .

ب - الناحية التاريخية - والعرقية - ويقولون انها لغة تميم التي تنتمي اليها قبائل كثيرة من سكان الكويت (١٥٣) . وقد اشار الى ذلك النحوى الاندلسي ، أبو الحسن على ابن اسماعيل المعروف بابن سيده (ت ٤٥٨ هـ) عندما تحدث عن حرف الجيم الذي يقلب الى ياء في بعض الكلمات عند التميميين فقال : « ويمكن أن يكون يار لغة جـار كما قالوا الصهاريج والصحاري وصهرج وصهرى ، لغة تميم ، وكما قالوا شيرة لشجرة ، وحقروة فقالوا شيرة » ، ثم اوضح ان استبدال الجيم بالياء لم يكن الاستبدال الوحيد في لهجات العرب ، ولكن هناك حالات أخرى مشابهة أشار ابن سيده الى أمثلة منها فقال : « ويمكن أن يكون أبدلوا من الحاء هاء كما قالوا مدحته ومدهته ، والمدح والمدح ، ثم أبدلوا من الهاء ياء ، كما أبدلوا في هذه وهذى » (١٥٤) ونلاحظ أن هذا المثال الأخير مازال هو الآخر - الى الآن - شائعا بين أهل الكويت وغيرهم من عرب الجزيرة .

وتحدثنا النصوص التاريخية أن بطون تميم دخل من أهلها اعداد كبيرة الى المغرب ضمن جيوش الفتح ، وبعد ذلك ، كما أن ابراهيم بن الاغلب مؤسس دولة الاغلبة سنة ١٨٤ هـ في افريقية ، الذي توارث سلالته حكم هذه الولاية حتى قضى عليهم العبيديون سنة ٢٩٦ هـ ، ينحدر نسبه من تميم ، وقد امتد نفوذ هذه الدولة التميمية من المغرب الأدنى شرقا الى المغرب الأوسط غربا مما كان له أثر ملحوظ في زيادة عرب هذه القبيلة ويطونها الوافدين الى دولتهم للتمكين لامرائها وشد أزهم ضد خصومهم والخارجين عليهم . (١٥٥)

من ناحية أخرى ، فانه يرجع الى امراء هذه الاسرة العربية التميمية الفضل في فتح جزيرة صقلية واستقرار المسلمين فيها لمدة تزيد عن القرنين ونصف القرن ، (٢١٢ - ٤٨٤ هـ) بعد نجاح حملة أسد بن الفرات سنة ٢١٢ هـ في الاستيلاء على مرفأ « مازر » في الركن الجنوبي من الجزيرة واتخذها قاعدة للانطلاق منها لاستكمال الفتح . ومما تجدر ملاحظته أن جيوش هذه الحملة التي كانت تتكون من سبعمائة فارس وعشرة آلاف راجل كانت تضم الى جانب الصقالبة والسودان والبربر والاندلسيين ، مجموعات من العرب القرشيين والقبائل الاخرى التي دخلت افريقية مع جيوش الفتح الاولى الذين عرفوا بالبلديين ، بالاضافة الى التميميين من عشيرة البيت الاغلبى الحاكم (١٥٦) ، ولاشك أن سيطرة الاغلبة على هذه الجزيرة لمدة تزيد على الثمانين

(١٥٣) انظر بحث الدكتور عبد العزيز مطر عن « خصائص اللهجة الكويتية - دراسة لغوية ميدانية » . منشور ضمن معاصرات الموسم الثقافي الثاني لجامعة الكويت فبراير ١٩٩٩ - ص ١٨ ، ٢٠ .

(١٥٤) المخصص لابن سيده - طبعة بيروت - ج ١٥ ص ٣٤ .

(١٥٥) من دولة الاغلبة انظر : دكتور سعد زقلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

(١٥٦) دكتور سعد زقلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢١٧ .

عاما - منذ دخلتها جيوشهم حتى انقضاء حكمهم في افريقية وانتصر العبيديون عليهم في سنة ٢٩٦ هـ - كان له ، دون جدال ، اثر على ذبوع اللهجة التميمية في الجزيرة ، فيروي لنا عمر بن خلف بن مكي اللغوي الصقلي (ت ٥٠١ هـ) الذي تتلمذ على شيخ المدرسة اللغوية في الجزيرة ، محمد على بن الحسين بن البر التميمي ، يروي ابن مكي في كتابه « تثقيف اللسان » أن صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة خاصة ميزتها عن المشرق والاندلس (١٥٧) . كما اشار في باب « ما تنكره الخاصة على العامة وليس بمنكر » من كتابه المذكور ، أن كلمة « المسجد » كانوا يستبدلون فيها حرف الجيم بالياء : « ومن ذلك قولهم للمسجد : مسيد ، حكاه غير واحد ، الا أن العامة يكسرون اليهم والصواب فتحها (١٥٨) . والذي لا خلاف عليه هو أن صقلية ظلت طيلة خضوعها للسيادة الاسلامية على صلة وثيقة بالمشرق الاسلامي وكذلك بالمغرب والاندلس سواء في ميدان العلم او التجارة او الحرب والجهاد الى غير ذلك من الروابط ، وحتى بعد خضوعها للنورمان ، لم تنقطع هذه العلاقات مرة واحدة ، لذلك كان دخول العرب والبربر اليها وخروجهم منها الى عالم الاسلام خاصة تلك المناطق القريبة منها من المظاهر والاحداث الطبيعية مما يجعلنا لا نستبعد انتقال لهجة أهلها الى بلاد المغرب أو على الأقل بعض الكلمات الشائعة مثل « المسيد » ، « المسجد » (١٥٩) .

من جانب آخر ، نلاحظ أن بناء مدينة فاس بعدوتها : الاندلسية والقرويين ، على يد ادريس الثاني بين سنتي ١٩١ ، ١٩٣ هـ ، قد صاحبه عملية من أهم عمليات تعريب المغرب بعد أن وصل اليها « جماعات الوافدين على الامام من المشرق ومن الاندلس ، فمن القادمين من المشرق جماعة من العراقيين الذين انزلهم بناحية عين علون » (١٦٠) ولا نستبعد أن يكون بين هذه الجماعة العراقية القادمة من الشرق رجال ينتمون الى قبيلة تميم أو الى إحدى بطونها ممن كانوا ينزلون بالمناطق الشرقية في جزيرة العرب ، فقدموا بلهجتهم المعروفة التي نشروها في العاصمة الجديدة للادارة ، ومن هناك انتقلت الى الحواضر والبادي المجاورة .

والخلاصة ، اننا اذا أخذنا في الاعتبار انتشار كلمة « المسيد » بدلا من « المسجد » بين مسلمي صقلية ، ثم الصلة الوثيقة والعلاقات الوطيدة بين أهل الجزيرة أثناء فترة خضوعها للحكم الاسلامي وبين بلاد المغرب ، بالإضافة الى الاعداد الكبيرة من بني تميم ، الذين تمكنوا من

(١٥٧) دكتور احسان عباس - العرب في صقلية - ص ١٠٦ .

(١٥٨) انظر : دكتور عبد العزيز مطر - خصائص اللهجة الكوتية - ص ٢١ .

(١٥٩) عن الحياة العقلية في صقلية وعلاقتها العسكرية مع البلاد الاسلامية المجاورة انظر : دكتور احسان عباس ، العرب في صقلية ، ص ٨٥ وما بعدها ، دكتور أحمد مختار العبادي ، دراسات في تاريخ المغرب والاندلس - ص ٢٥٦ وما بعدها .

(١٦٠) انظر : دكتور سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٤٤٧ - ٤٤٨ .

الوصول الى المغرب - سواء خلال حكم أسرة الاغالبة التميمية النسب في افريقية ، أو الى حاضرة دولة الادارسة الجديدة بالمغرب الاقصى ضمن الموجة العراقية - بلهجتهم التي تميزوا بها ، لاسيما فيما نحن بصدد من استبدال الجيم ياء في بعض الكلمات ، هذا ، مع عدم اشارة المعاجم العربية الى أي مصدر يمكن أن تكون كلمة «المسيد» بمدلولها المغربي قد اشتقت منه ، اذا أخذنا في الاعتبار كل هذه العوامل والمؤثرات بعد التحليل والشرح الذي قدمناه ، فلا نستبعد أن تكون كلمة «المسيد» التي يطلقها أهل المغرب على « الكتاب » كانت في الاصل « المسجد » لاسيما وأن هذا الاخير كان له فضل السبق على الكتاب في تعليم الصبيان ، ومع مرور الوقت ، وبعد ظهور الكتاب في المشرق استعمل أهل المغرب كلمة « المسيد » للدلالة على مكان تعليم الصغار وتمييزا له عن « المسجد » الذي كان يسجد فيه ومخصص بالدرجة الاولى للعبادة والصلاة .

وبذلك يؤكد المسجد مرة أخرى جدارته وأهميته في تاريخ الاسلام ، وآثاره العميقة والمتأصلة في ميدان العلم والحياة العقلية بل وفي حضارة المسلمين بصورة عامة ، ليس فقط بالنسبة لدوره ومهمته ، ولكن فيما يتعلق باسمه أيضا ، حيث أطلقه أهل المغرب على مكان تعليم الصبيان بعد أن استبدلوا حرف الجيم بالياء لاسباب تاريخية وعرقية خاصة كما بينا .



فاذا انتقلنا الى كلمة أخرى نتعرف من خلالها على **القائمين على تدريس وتعليم الصغار** ، نجد النصوص التي بين أيدينا تسعفنا بأسماء واخبار العديد منهم خاصة أولئك الذين بلغوا شأوا بعيدا ، وتألق نجمهم في سماء الشهرة ، سواء في ميدان التعليم أو بعد تحولهم عنه الى ميدان آخر وجدوا فيه من السعة والرحابة ما يحقق طموحاتهم ويمكنهم من اثبات قدراتهم وفعاليتهم بصورة اقوى وأشد اثرا ، مثل الحجاج بن يوسف الثقفي ، رجل الدولة الاموية القدير والساعد الايمن للخليفة عبد الملك بن مروان ولابنه الوليد من بعده ، وقد ورث الحجاج هذا العمل عن والده ، فعمل في مطلع حياته مكتبيا - أي معلما - بالطائف قبل أن يلتحق بخدمة الامويين ويلمع نجمه (١٦١) كذلك كان جبير بن حية بن مسعود الثقفي ، يعلم الصبيان بالطائف قبل أن يخرج الى العراق ويعمل كاتبيا في الديوان (١٦٢) . ويحدثنا صاحب انساب الاشراف عن سعيد بن شداد اليربوعي ويقول أنه كان يعمل معلما للصبيان ، وكان عبدا لله بن زياد ، والى العراق ، يستملحه ويقربه ويجزله العطاء ويفتقده اذا غاب عن مجلسه ، فلما

(١٦١) وفيات الاعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢١٩ .

(١٦٢) الاصابة لابن حجر ج ١ ص ٢٢٥ .

ابطأت عليه صلته وكان ابن زياد فى حاجة الى وصفاء اختار سعيد اليربوعى بعضا من الصبية الذين يعلمهم فن كتبه والبسهم الثياب واتى بهم الى الوالى وقال : هؤلاء وصفاء ، فاشتراهم منه فلما امسوا اخذوا يكون ويطلبون منازلهم ، فاطلقهم ابن زياد ، وسأل سعيد عما حملة على فعلته ، فأجابه معلم الصبيان : ابطاء صلتى : فتعجب عبيد الله وضحك وسوغه اثمان الصبيان وزاده (١٦٣) . كذلك تروى النصوص ان الكميث الشاعر الاموى المشهور قد بدأ حياته - على الرغم من صممه - معلما للصبيان فى مسجد الكوفة قبل ان يتهم بالأدب ويشتمل بالشعر ويداع صيته (١٦٤) .

وللتمييز بين معلمى الصبيان وغيرهم ممن اشتغل بتعليم وتثقيف وتربية أبناء الخلفاء والأمراء والوزراء وغيرهم من كبار رجالات الدولة ، نلاحظ أن معظم المصادر تسمى هؤلاء « المؤدبين » نسبة الى ادب بمعنى الدرس والعلم ، وادب النفس الى المحامد ونهيها عن المقابح (١٦٥) ، وكان من أشهرهم أبو الحسن على بن حمزة الكسائى ، احد الائمة السبعة فى القراءة . كما نبغ فى النحو واللغة والأدب ، نشأ بالكوفة واستوطن بغداد ، ولما اشتهر اسمه اتخذته الخليفة المهدي مؤدبا لولده الرشيد ، فلما ولى هذا الاخير الخلافة جعله مؤدبا لولديه المأمون والأمين . وقد مكنته علمه الواسع وأدبه الجم أن يتبوا مكانة عالية عند الخليفة (١٦٦) ، أما أبو الحسن علي بن الاحمر النحوى والأديب ، صاحب الكسائى وزميله ، فلم ينل احد قط من التأديب ما ناله من النعمة والثروة والجاه ، اختاره هارون الرشيد مؤدبا للأمين بعد ان اخرج الكسائى من طبقة المؤدبين الى طبقة الجلساء والمؤانسين ، ولما أعجب الخليفة بالأحمر اغسق عليه من فضله وماله وكفاه ووهبه منزلا يتناسب مع مكانته الاجتماعية الجديدة كمؤدب لابن الخليفة وولى عهده (١٦٧) . كذلك لمع اسم أبو اسحاق ابراهيم الزجاج الأديب والنحوى المعروف فى سماء المؤدبين والندماء ، فقد اتخذته الوزير عبد الله بن سليمان مؤدبا لابنه القاسم الذى تولى الوزارة بعد أبيه للخليفة العباسى المعتضد بالله ، كما عمل الزجاج بعد ذلك نديما وجليسا للخليفة الكففى بن المعتضد (١٦٨) . والملاحظ أن هؤلاء المؤدبين وغيرهم كانوا يتخذون من بيوتهم أو من قصور تلاميذهم مكانا للدرس ، كما ان شهرتهم العلمية فى حلقاته الدرس ومجالسهم بالمساجد

(١٦٣) انساب الاشراف للبلاذرى - ج - التسم الثانى - ص ٨٧ .

(١٦٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة - ج ٢ ص ٥٨١ .

(١٦٥) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة ادب ، ج ١ ص ٣٣ .

(١٦٦) معجم الادباء لياقوت الحموى ، ج ١٢ ص ١٦٨ - ١٧٤ ، الفهرست لابن النديم ص ٣ . ١ .

(١٦٧) معجم الادباء لياقوت ، ج ٣ ص ٥ وما بعدها ، انظر كذلك - مروج الذهب للمسعودى ج ٣ ص ٣٥١ .

(١٦٨) معجم الادباء لياقوت ج ١ ص ١٢١ - ١٢٣ .

أو الكتابات كانت تسبقهم الى اسماع المسؤولين قبل أن يقع عليهم الاختيار لتأديب أبنائهم ، كما كان بعضهم - في بعض الاحيان - يختبر من ولى الأمر قبل السماح له بممارسة عمله ، كما فعل الخليفة المهدي مع مؤدب لابنه الرشيد قبل ان يختار له الكسائي الذي أشرنا اليه قبل قليل (١٦٩) .



ولكى نستكمل عناصر ومكونات مجالس العلم في المساجد بقى أن نذكر شيئاً عن حلقة
الدرس وموضع القائم على التدريس منها ، ومكانته ومنزلته عند طلبته .

قد يتبادر الى ذهن القارئ من المعنى اللفظي لكلمة « حلقة » أو « حلق » الدرس أن الطلاب كانوا يتحلّقون حول شيخهم على شكل دائرة كاملة الاستدارة ، إلا أن الواقع وما كان يحدث في حلقات الدرس بالمساجد كان بخلاف ذلك ، فكان الشيخ يتخذ موضعه الى جوار إحدى سوارى المسجد ثم يتحلق من أمامه ومن جوانبه الطلاب ، وقد أوضح ذلك ابن بطوطة في حديثه عن حلقات الدرس كما شاهدها في المسجد الأموي بدمشق وقد أشرنا اليها من قبل ، وكان يطلق على هذا الموضع الذى يعقد فيه « الشيخ المعلم » مجلسه اسم « الاسطوانة » أو « الطاق » ، وأغلب الظن أن تلك العادة ترجع الى ما كان يفعله الرسول (صلى الله عليه وسلم) في مجلسه بالمسجد النبوي ، فكان - عليه الصلاة والسلام - إذا صلى الصبح انصرف الى أسطوانة التوبة - عرفت بهذا الاسم لأن أبا لبابة ارتبط اليها ثم حله النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد أن نزلت توبته - وقد سبق اليها الضعفاء والمساكين وأهل الضر وضيغان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤلفة قلوبهم ومن لا مبيت له الا في المسجد ، وقد تحلقوا حولها حلقة بعضها دون بعض ، فينصرف اليهم من مصلاه من الصبح ، فيتلو عليهم ما أنزل الله عليه من ليلته ويحدثهم ويحدثونه (١٧٠) . كما روى عنه أنه - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الجلوس في وسط الحلقة ، وقد فسر ذلك لأنه يستدبر في جلوسه في وسط المجموعة بعضهم يظهره فيؤذيهم ، فيسبونونه ويلعنونه (١٧١) .

وكانت الاسطوانة التى اعتاد « الشيخ المعلم » أن يعقد فيها مجلس درسه تعتبر في بعض الاحيان - وفقاً عليه دون غيره ، ومما يذكر في هذا الشأن أن الفقيه ابراهيم بن نقطوية (ت ٣٢٣ هـ) ظل يجلس للتدريس الى اسطوانة معينة في جامع المنصور ببغداد لمدة خمسين سنة

(١٦٩) المصدر السابق - ج ١٣ ص ١٧٤ .

(١٧٠) وفاء الوفا للسمهوى ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(١٧١) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة (حلق) ج ١ ص ٧٠٠ .

لم يبدلها أو يتحول عنها (١٧٢) وقد روى عن الامام مالك ، انه كان يرى أنه اذا ارسم القائم بالتدريس بموضع معين من المسجد وجعل فيه مجلسه باستمرار وانتظام حتى عرف به ، أصبح أحق من غيره بذلك المكان ، بينما يرى جمهور الفقهاء أن مثل هذا التخصيص والاحتكار للموضع ليس بالحق المشروع واعتبروه من قبيل الاستحسان فقط ، فاذا قام صاحب الدرس من موضعه زال حقه منه وأصبح السابق اليه أحق به لقول الله تعالى : « والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد » (١٧٣).

وكان من الامور التى تعارف عليها بعض اهل اليسار والغنى لتخليد ذكراهم وقف الجبوس التى تدر دخلا ثابتا خصوا به المشتغلين بالعلم من المدرسين والطلاب سواء من اهل البلد أو الوافدين من خارجها ، وكان هذا المال لا يصرف الا لمن اخذ موضعه عند سارية محددة بأحد المساجد الجامعة المشهورة ، فكانت هذه « المنحة العلمية » بجانب فائدتها فى التعريف والتذكير بصاحبها ، من أجل مظاهر تشجيع العلم وحث الناس على الاقبال عليه والاشتغال به ، والرحلة فى رآله ، ولا نستبعد أن يكون « الشيخ المعلم » الذى كان - قبل وفاته - يتخذ مجلسه عند تلك السارية هو صاحب الوقفية اذا كان يتمتع بقدر معقول من الثراء ، أو يكون نفر من ثروة القوم وأغنيائهم ، أو من اصحاب السلطان والجاه هم اصحاب مثل تلك « المنح » وخصصها صاحبها لاسم « الشيخ المعلم » الذى اعتاد أن يتخذ مكانه عند السارية المعينة تكريما له واعترافا بفضلته على العلم ، ومما يذكر فى هذا الصدد أن ابن جبير قد استوقف نظره وشد انتباهه مثل هذا الامر عندما زار المسجد الجامع بدمشق فقال : « وأغرب ما يحدث به أن سارية من سواريه هى بين المقصورتين القديمة والحديثة لها وقف معلوم يأخذه المستند اليها للمذاكرة والتدريس ، ابصرنا بها فقيها من اهل اشبيلية يعرف بالمرادى » (١٧٤) ولا نبتعد عن الحقيقة أو نغالى كثيرا اذا قلنا أن ما لاحظته الرحالة المغربى عن « منحة السارية » بأحد المساجد الجامعة الكبيرة بالشام ، قد لا تكون الاولى أو الوحيدة ، بل ربما كانت من الامور المتعارف عليها فى بلاد المشرق الاسلامى على الاقل ، لتشجيع العلم وحث الناس على الالتحاق بمجالسه فى المساجد ، كما تثبت فى الوقت نفسه أهمية دور المساجد فى الحياة العقلية وتؤكد على أنه بقى على الدوام أفضل مكان لنشر العلم وتحصيله والتعريف بالقائمين على خدمته وتخليد ذكراهم .

والواقع أن ما شاهده ابن جبير بالمسجد الجامع فى حاضرة الامويين بالشام يشبه الى حد بعيد ما نراه الآن فى بعض الجامعات الحديثة والعريقة على حد سواء عندما تطلق على أحد

(١٧٢) انظر : دكتور احمد فكرى - مساجد القاهرة ومدارسها ، ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ آدم متر ، الحضارة الاسلامية - ج ١ ص ٢٥١ .

(١٧٣) انظر - الماوردى - الاحكام السلطانية - ص ١٨٩ .

(١٧٤) رحلة ابن جبير - ص ٢٦٠ .

مدرجاتها أو قاعات الدرس بها اسم واحد من كبار العلماء والمبرزين في العلم تخليداً لذكراه ، أو تلك المنح العلمية التي تخصصها الدولة باسم ذلك العالم الكبير ، وتقدمها لمن يتفوق من الطلاب في ميدان تخصصه . ومهما كان الأمر فإن تلك الملاحظة التي وصفها ابن جبير « بالغرابة » في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ، تمتد في عصرنا الحاضر ، بعد تطور المجتمعات واتساع دائرة المعرفة والاقبال على العلم ، من الأمور الطبيعية التي لا تستوقف النظر أو تثير العجب بقدر ما تدل على التقدم الحضاري والتعاون الثقافي وتداول العلم والفكر بين الشعوب .

أما « الشيخ المعلم » الذي كان يتخذ من المسجد مجلساً له ، فكان - دون ريب - يتمتع بقدر واف من الاحترام والتقدير والهيبة والوقار ، ولكي يحظى بمثل هذه الصفات من تلامذته ، كان عليه بعد تفقده وعلمه ان يتبع أموراً خاصة وسلوكاً معيناً خلال الدرس وخارج مجلسه ، وقد جمع صاحب العقد الفريد ذلك في قوله : « ومن تمام آلة العالم أن يكون شديد الهيبة ، رزين المجلس وقوراً ، صموتاً ، بطيء الالتفات ، قليل الاشارات ، ساكن الحركات ، لا يصخب ولا يفضب ، ولا يهر في كلامه ، ولا يمسح عثونه (لحيته) - عند كلامه في كل حين ، فإن هذه كلها من آفات العي » (١٧٥) .

من جهة أخرى ، حدثنا العالم الفقيه بدر الدين بن جماعة (ت : ٧٣٣ هـ) في كتابه « تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم » عن مجموعة من النصائح التي يتوجب على المدرس ان يعمل بها لكي ينجح في عمله بالمدرسة بعد ظهور هذه المؤسسة العلمية وانتشارها في عالم الاسلام منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ومشاركتها للمسجد في هذه المهمة الجليلة . اشار ابن جماعة على المدرس ألا يعمل وقت جيعه أو عطشه أو همه أو غضبه أو اضطرابه أو قلقه ، ثم تكلم عن المنهج والطريقة التي عليه ان يتبعها اذا اراد الفائدة والمصلحة لطلابه ، فحش على عدم التكرار والاطالة في الحديث حتى لا يمل السامع ، وأن يراعى في الوقت نفسه عدم الإيجاز أو التقصير حتى لا يختل المعنى ، ثم ذكره ألا يرفع صوته حتى لا يتجاوز مجلسه ولا يخفضه بدرجة يتعذر معها على الحاضرين سماعه والامام بما يقول (١٧٦) . والحق أن مثل هذه النصائح والملاحظات يمكن أن تنسحب على كل من يمارس التدريس سواء في المدرسة أو المسجد أو الكتاب وغيرها من مراكز العلم لأن مهمة المشتغل به تتمثل في توصيل المعلومة الى ذهن السامع بطريقة سهلة مبسطة واضحة بحيث تتناسب مع قدراته العقلية وحصيلته العلمية ، فاذا اضعفنا الى ذلك ما اشرنا اليه من قبل مما كان يفعله بعض « الشيوخ » مع طلابهم في حلقات الدرس

(١٧٥) ابن عبد ربه - العقد الفريد - ج ٢ ص ٢١٠ .

(١٧٦) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم - التربية عبر التاريخ - ص ١٧٣ .

بالمساجد باتاحة الفرصة لهم واثارة عقولهم بالحوار والمناقشة والمناظرة والسؤال والجواب تضاعفت الفائدة وأصبح الطالب مؤهلاً للمساهمة فى العطاء الفكرى وقادراً على المشاركة الإيجابية بالرأى السديد والقرار المناسب فى كل ما يواجهه فى ميدان العلم والعمل من مشاكل ومصاعب وقضايا .

تبقى بعد ذلك العرض اشارة الى « اجازة الطالب والطريقة التى كان يتم بها كتابه ونشر مؤلفات العلماء والفقههاء والمحدثين وغيرهم من المشتغلين بالعلم وتدريسه » فتحدثنا النصوص والدراسات المختلفة ان الطريقة التقليدية التى شاعت واتبعها « الشيوخ المعلمون » كانت تتلخص فى أن يملئ كل منهم على تلاميذه الذين يحضرون مجلسه العلمى ما يريدون أن يعرفوه ، سواء عن رأى السلف ، أو رأيه هو وفكره وفلسفته الخاصة ، والطلاب من جانبهم يدونون ما يقول ، وفى بعض الأحيان كان النابهون منهم لا يكتفون بما يلقى عليهم فى حلقة الدرس ، فكانوا يتسابقون الى لقاء شيخهم بعيداً عن ذلك المجلس العام سواء فى المسجد أو فى منزله ، وكان هو بدوره يسعد بهم ويعجب بحرصهم على الاستزادة والاستفادة منه، فيسمع منهم ما كتبوا ويناقشهم فيه ، ويصحح لهم تارة ويضيف ما يرى تارة أخرى ، وقد يتكرر مثل هذا اللقاء العلمى مرات ومرات ، بل قد يستمر لفترة طويلة قبل أن يقنع « الشيخ المعلم » ويرضى عن كل ما دونه وجمعه هؤلاء الطلاب من مريديه الذين تربوا فى « مدرسته » فسمعوا منه وأخذوا عنه ونهلوا من معين علمه وفكره الخصب ، عندئذ تصبح هذه الحصيلة العلمية التى جمعتها هذه المجموعة الخاصة من تلاميذ شيخنا ، مؤهلة لخراج مؤلف أستاذهم الى عالم الوجود ، ويحدثنا فى هذا الصدد صاحب الفهرست عن العالم واللغوى أبى عمر محمد بن عبد الواحد المطرز المعروف بالزاهد ، الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، أنه ظل يملئ كتابه فى اللغة المعروف « بكتاب الياقوت » على طلابه الذين انتظموا فى حلقاته العلمية بمسجد أبى جعفر المنصور فى بغداد سنة ٣٣١ هـ ، أى أنه ظل يملئ على طلابه مادة هذا الكتاب الجليل (ارتجالاً من غير كتاب ولا دستور مجلساً مجلساً) أكثر من خمس سنوات وأربعة شهور (١٧٧) . ونعلم فى هذا الشأن أن فقه الإمام أبى حنيفة النعمان ومذهبه لم يظهره الا تلاميذه الذين لازموا وانتظموا فى حلقاته وحضور مجلسه بمسجد الكوفة ، وكان على رأسهم أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم صاحب كتاب الخراج المعروف الذى وضعه للخليفة الرشيد وأول من تولى منصب قاضى القضاة بالعراق ، وزميله أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى ، ثم جاء من بعدهما الفقيه أبو عبد الله محمد بن شعجاع الشاجى

(١٧٧) الفهرست لابن النديم - ص ١١٩ - ١٢٠ - انظر كذلك ما ذكره دكتور احسان عباس فى كتابه « العرب فى صقلية » ص ٩١ .

(ت : ٢٥٦ هـ) الذى بز نظرائه من أهل زمانه وعمل على اظهار فقه الامام أبى حنيفة ونشره ، وقد شهد له ابن النديم بذلك وقال « هو الذى فتق فقه أبى حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث وحلاه فى الصدور » (١٧٨) .

هكذا عظم دور طلاب العلم حيث افادوا بصورة مباشرة فى الحركة العلمية وازدهارها ليس فقط بعد حصولهم على « الاجازة » التى تؤهلهم لأخذ أماكنهم للتدريس ، ولكن خلال فترة التحصيل والدراسة ، فلعب المولعون منهم بالعلم ، المتقدمون فى دراستهم الحريصون على ملازمة شيوخهم بالمواظبة على حضور مجالسهم وتدوين كل ما يلقى عليهم ، لعبوا دورا نشطا فعلا فى اخراج العديد من المؤلفات الهامة واظهارها للناس ، فحفظوا لنا بذلك الجهد المتواصل والعمل الدؤوب ، العبد من كتب التراث التى تزدهن بها المكتبة العربية فى فروع العلم المتعددة ، والتى كان من الممكن ألا تجد طريقها الى عالم النور ليستفيد بها من جاء من بعدهم .

لذلك كله كانت مثابة الطالب على حضور مجلس « الشيخ المعلم » ومتابعة شروحه وتدوين ما يلقى عليه من الواجبات الاساسية والاعمال الرئيسية المكلف بها الطالب ، فاذا ما تأكد « شيخه » من كفاءته وقدرته على التحصيل واستفادته مما درس واستيعابه له ، أصبح مؤهلا « للاجازة » فيسطر له « الشيخ المعلم » على الورقة الاولى أو الاخيرة من الكتاب الذى جمع مادته أو قرأه عليه خلال مدة الدراسة شهادة يقرر فيها ذلك ، وفى نفس الوقت يجيز له تدريس هذا الكتاب أيضا ، ويقال أن من اقدم الاجازات التى وصلت الينا اخبارها تلك التى منحها محمد بن الاشعث الى تلميذه هارون بن موسى العكبرى يجيزه فيها أن يروى عنه ما حدده له فيها (١٧٩) .

هكذا كان دور المسجد نشطا ومؤثرا فى المحافظة على العديد من مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من أئمة العلم وشيوخ المعرفة ، كما كان فى ذات الوقت وبنفس القدر من الاهمية مفيدا وفعالا فى تطور الحياة العقلية ونمو الفكر الإسلامى . ولكى يظهر هذا الجانب المضيء فى تاريخ المسجد فان الأمر يحتاج الى وقفة أخرى نعالج فيها أثر المسجد فى نشأة المذاهب المختلفة باعتبارها عاملا حاسما فى تاريخ الفكر الإسلامى وتطوره . ولكن هذا موضوع طويل ومشوق يحتاج الى دراسة مستقلة . ولذا نرجو أن نعود اليه مرة أخرى فيما بعد . ولكن الذى لا شك فيه هو أن اتساع رقعة دولة الاسلام ودخول شعوب وأجناس جديدة تحت سلطانها ، واختلاف البيئة فى تلك البلاد المفتوحة ، وما ترتب على ذلك من نبأين فى المصالح التى تستنبط لاجلها الاحكام

(١٧٨) ابن النديم - الفهرست - ص ٥ ، ٣ .

(١٧٩) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم - التربية عبر التاريخ - ص ١٧ ، ٤ .

والتشريعات فى المعاملات وفى معرفة الحلال والحرام ، بالاضافة الى التفاوت فى العقول ووجهات النظر فى فهم حقيقة النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة ، لا شك أن ذلك كله كان من الأسباب الاساسية التي أدت الى ظهور الأئمة المجتهدين ومذاهبهم الفقهية وبالتالي الى تطور الحركة العلمية التشريعية بعد أن أضيف الى مصادر التشريع الاولى - القرآن والسنة - الاجماع والاجتهاد بالقياس والراى من جهة ، وبعد تدوين السنة وفتاوى كبار الصحابة منذ اوائل القرن الثانى للهجرة من جهة اخرى .

وعلينا أن ننبه هنا الى أن الاختلاف بين هؤلاء الأئمة لم يكن على الأصول ولكن فى الفروع وفى النصوص التي تحتل الاجتهاد فى التفسير تمشياً مع قول الله تعالى : « هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » . فكان لكل من هؤلاء الأئمة المجتهدين مذهب خاص يتكون من أحكام فرعية استنبطت بخطة تشريعية خاصة ، والجدير بالذكر ان المسجد الجامع كان له اثر كبير فى حياة هؤلاء الفقهاء المبرزين العلمية وفى نشاطهم الفكرى والعقلى ، فلعب دوراً اساسياً فى نشأة المذاهب كلها دون استثناء ، وفى تعريف الناس بها ونشرها فى البلاد الاسلامية كما أوضحنا فى الصفحات السابقة .

★ ★ ★

شخصيات وآراء

الإمام أبو منصور الماتريدي

فتح الله خليف

ويؤسس مدرسة أهل السنة والجماعة من الماتريدية في تلك البلاد . وفي مصر أصدر الإمام أبو جعفر الطحاوي المتوفى عام ٣٢١ هـ « بيان السنة والجماعة » ، ثم انصرف عن العقيدة إلى الفقه ، فداعت شهرته كفتيه لأن أهل مصر رغبوا عن الخوض في العقيدة وأقبلوا على التفقه في أمر دينهم . أما الأشعري والماتريدي فقد اشتغلا بعلم الكلام ووضعاً للبنات الأولى لمدرسة أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية . يقول طاش كوبري زادة « ثم أعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان : أحدهما حنفي والآخر شافعي ، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي امام الهدى ..

الماتريدي والأشعري :

في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس ، أي منذ ما يقرب من ألف عام ، شهد العالم الإسلامي تحولاً عميقاً في مذاهب العقيدة ، وذلك بانتصار مذهب أهل السنة والجماعة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي على المذاهب الكلامية الأخرى وبخاصة مذهب المعتزلة . ففي العراق أعلن الإمام أبو الحسن الأشعري المتوفى عام ٣٢٤ هـ انفصاله عن المعتزلة وعودته إلى السنة بعد أن قضى أربعين عاماً على مذهب الاعتزال . وفي بلاد ما وراء النهر كان الإمام أبو منصور الماتريدي المتوفى عام ٣٣٣ هـ يتعقب أبو القاسم الكعبي امام المعتزلة في بخارى وسمرقند

الاسلام المدافع عن العقيدة ضد المبتدعة
النحرفين عن السنة ومذاهب السلف . (٤)
هذا مع أن الماتريدى كان أسبق من الأشعرى
الى نصره مذهب أهل السنة والجماعة ، (٥)
كما نشأ على السنة ومات عليها ، بينما نشأ
الأشعرى على الاعتزال وظل معتزليا الى سن
الأربعين . (٦)

ويبدو هذا الميل نحو التقليل من شأن
الماتريدى فى اهمال كثير من المؤرخين وأصحاب
التراجم له ، فلم يذكره ابن النديم المتوفى
عام ٣٧٩ هـ ، أى بعد وفاة الماتريدى بأقل
من خمسين عاما ، بينما يذكر الامام أبو جعفر
الطحاوى المتوفى عام ٣٣١ هـ معاصر الماتريدى
وشيوخ الاحناف وامام أهل السنة فى مصر ، (٧)
كما يذكر الأشعرى (٨) . ولم يترجم له ابن
خلكان (٩) ولا ابن العماد ولا الصفدى ولا
صاحب فوات الوفيات . بل أن ابن خلدون
لم يذكره فى مقدمته فى الفصل الذى كتبه
عن علم الكلام . كما أهمله جلال الدين
السيوطى ، فلم يذكره فى طبقات المفسرين
بالرغم من أن الماتريدى علم من أعلام التفسير ،
يشهد بذلك تفسيره الكبير المسمى تأويلات
القرآن أو تأويلات أهل السنة . (١٠)

وأما الآخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس
الجماعة امام المتكلمين وناصر سنة سيد
المرسلين والذاب عن الدين والساعى فى حفظ
عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعرى
البصرى . . . « (١) وجاء فى حاشية المولى
مصلح الدين مصطفى الكستلى على شرح
العقائد النسفية للتفتازانى : « المشهور من
أهل السنة والجماعة فى ديار خراسان والعراق
والشام وأكثر الأمصار هم الأشاعرة أصحاب
أبي الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن سالم
ابن اسماعيل بن عبد الله بن بلال أبى بردة بن
أبي موسى الأشعرى صاحب رسول الله عليه
السلام وفى ديار ما وراء النهر الماتريدى
أصحاب أبى منصور الماتريدى تلميذ أبى نصر
العياضى تلميذ أبى بكر الجوزجاني صاحب
أبى سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن
الحسن الشيباني من أصحاب الامام أبى
حنيفة » (٢) . ويقول الزبيدى : « اذا اطلق
أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة
والماتريدى » (٣)

بالرغم من أن هذه النصوص توضح أن
الأشعرى والماتريدى هما علما أهل السنة
والجماعة فانه وجد دائما ميل للتقليل من
شأن الماتريدى وتقدير الأشعرى على أنه علم

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ٢ ص ٢١ ، ٢٢ ، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ .

(٣) اتحاد السادة المتقين ج ٢ ص ٦ ، طبعة القاهرة .

(٤) Macdonald, D.B., Development of Muslim Theology, p. 187, London 1903,
وايضا مقالته فى :
The Encyclopaedia of Islam, Art. Maturidi.

(٥) البياضى : اشارات الرام ص ٢٣ .

(٦) ابن عساکر : تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبى الحسن الأشعرى ص ١٩ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٧) الفهرست ص ٢٩٢ ، طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .

(٨) الرجوع السابق ص ٢٥٧ .

(٩) وهو يترجم أيضا للطحاوى .

(١٠) منه مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير . وبدأ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية فى مصر فى نشره .

الأزهريين ، فمن المؤكد أنهم يفضلون التوسع في علوم الفقه والتفسير واللغة على التوسع في الخوض في علم أصول الدين .

ويقول مكدونالد بأن محمد عبده تأثر بالماتريدى دون أن يذكر اسم الماتريدى في رسالته . ونقول أنه ليس من الغريب أن يتأثر محمد عبده بالماتريدى لأنه درس التوحيد في الأزهر في العقائد النسفية ، وهى نص في العقيدة على مذهب الماتريدى كما قدمنا . ورسالة التوحيد للامام محمد عبده تشهد على هذا التأثير .

اتفاق الماتريدى والأشعرى في المنهج وأصول المذهب

يسلك الماتريدى - كما يسلك الأشعرى - منهجا وسطا بين الحرفيين والعقليين ، بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمكيفة المحددة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة . كما يتخذ الماتريدى والأشعرى موقفا متوسطا معتدلا من الجبرية ومن غلاة الرفض ، فيتوسط شيخا السنة بين هذه الفرق ، يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب ، فليس المذهب الا تطبيقا للمنهج . يلتقيان في اثبات صفات الله ، وفي كلامه الأزلى ، وفي جواز رؤيته ، وفي بيان عرشه واستوائه ، وفي أفعال عبادته ، وفي أمر مرتكب الكبيرة منهم ، وفي شفاعته رسوله . وتلك هى أهم المسائل التى وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين ، بل انها أهم موضوعات علم الكلام .

ومن الغريب أن يشارك أصحابه أنفسهم - بدون قصد منهم - في ازكاء هذا الميل . فالأحناف في طبقاتهم وتراجمهم مروا على صاحبهم سريعا حتى لا يكاد يظفر الباحث في هذه المصادر الا بشذرات قليلة عن حياة الماتريدى (١١) .

ولو قارنا ما كتبه الشافعية في طبقاتهم عن الأشعرى بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عناية الشافعية بامامهم ومقدار تقصير الأحناف في حق شيخهم .

بل ان الأمر لم يقتصر على أصحاب الطبقات وانما تعداه الى من نصروا مذهب الماتريدى وعقيدته . فالامام عمر النسفى لا يذكر الماتريدى في كتابه : « العقائد النسفية » . ولقد اتخذ الأزهر في مصر هذا الكتاب مصدرا أساسيا في دراسة التوحيد منذ زمان بعيد ، وما زال الى يومنا هذا هو العمدة عند علماء الأزهر وطلابه في مادة التوحيد . وكتاب العقائد النسفية لا يعدو أن يكون مجرد فهرست لكتاب « تبصرة الادلة في أصول الدين » للامام أبى المعين النسفى ، وهو أكبر من جاء بعد الماتريدى ونصر مذهبه ، وأسهم بحق في تدعيم العقيدة الماتريدية فكان واحدا من أعظم أئمتها شأنا بعد الماتريدى (١٢) . وكان من الطبيعى أن ينال الماتريدى والماتريدية حظا أوفر من العناية تبعا لذلك ، ولكن يبدو أن علم التوحيد نفسه ، وهى التسمية المفضلة عند علماء الأزهر لعلم الكلام أو علم أصول الدين ، ليس محل عناية كبيرة لدى

(١١) انظر الكفوى : كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ، التميمي ، الطبقات الستية في تراجم الحنفية ج ٢ ورقة ٩١ ، للكنوى ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٩٥ طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(١٢) فرغت من تحقيق مخطوطة « تبصرة الادلة في أصول الدين » للامام أبى المعين النسفى عام ١٩٧٥ ، وأودعتها المطبعة الكاثوليكية في بيروت لتتشر في سلسلة بحوث ودراسات التى يشرف عليها معهد الدراسات الشرقية بالجامعة اليسوعية ببيروت . وهى نفس السلسلة التى صدر عنها كتاب التوحيد للامام الماتريدى الذى نشرته عام ١٩٧٠ . ولكن ظروف الحرب الاهلية في لبنان حالت دون ظهور هذا النص الهام فبقى حتى كتابة هذه السطور في عهدة المطبعة الكاثوليكية . وكان من المقدران يصدر عام ١٩٧٧ . وتأمل أن يجد طريقته الى النور في القدر القريب لنعطي بذلك للماتريدية بعض ما تستحق من اهتمام .

وحق من غير ادراك ولا تفسير ولا نقول بالادراك لقوله : « لا تدركه الأبصار » فقد امتدح به بنفى الادراك لا بنفى الرؤية ... وايضا ان الادراك انما هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ... فان قيل : كيف يرى ؟ قيل بلا كيف ؟ ، اذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك » . (١٦)

فالأشعري والماتريدى « بلا كفة » ينفيان كيف عن الرؤية وعن كل الصفات الخبرية التى وردت فى التنزيل وأخبر الله بها والتى يدل ظاهر معناها على الأعضاء والجوارح . فید الله بلا كيف وكذلك الوجه والعين والساق .

ويتوسط الأشعري فى أفعال العباد فيقول ابن عساكر : « وكذلك قال جهم ابن صفوان : العبد لا يقدر على أحداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة : هو قادر على الأحداث والكسب معا . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الأحداث ، ويقدر على الكسب ، ونفى قدرة الأحداث وأثبت قدرة الكسب » (١٧)

والى مثل ذلك أيضا يذهب الماتريدى فيقول : « اختلف منتحلو الاسلام فى أفعال

يتوسط الأشعري فى الصفات فيذكر ابن عساكر أنه « نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : ان لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالابصار » (١٣)

وكذلك يفعل الماتريدى ، اذ نقرا فى كتاب التوحيد « وليس فى اثبات الاسماء وتحقيق الصفات تشابه ... كلنا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع فى كل ما نسميه به ونصفه » (١٤)

ويتوسط الأشعري فى رؤية الباري فيقول ابن عساكر : « وكذلك قالت الحشوية المشبهة ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المراتب ، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال ، فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكيف ، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف ، فذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف » . (١٥)

والى مثل ذلك أيضا يذهب الماتريدى فيقول : « القول فى رؤية الرب عز وجل عندنا لازم

(١٣) ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ١٤٩ . وانظر ايضا : الأشعري ، كتاب اللع ص ١٠ - ١٢ ، ومقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ ، ٣٢٥ .

ALLARD, M., Le Probleme des Attributs Divins, pp. 173-285.

(١٤) الماتريدى : كتاب التوحيد ، ص ٢٣ - ٢٥ .

(١٥) ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(١٦) الماتريدى : كتاب التوحيد ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(١٧) تبين كذب المفتري ص ١٤٩ .

بأهم موضوعاته . (٢١) وكيف يمكن أن يقال ان صفة الكلام ليست من الموضوعات الجوهرية! وهى اظهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين ، واتخذ لونا سياسيا حين امتحن الامام أحمد بن حنبل في كلام الله ، (٢٢) بل وتسمى بها علم الكلام . يقول الشهرستاني : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، اما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ... » (٢٣)

وهل يمكن أن يقال أن الرؤية والعرش وكسب العباد وغيرها من المسائل التى اتفق عليها شيخا السنة ليست بالمسائل الجوهرية! نقرأ فى صفة أهل السنة من الأشعرية والماتريدية : « انهم المخالفون فى الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى العين بقية أندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، واسناد جميع الموجودات الى الله تعالى ، وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ... وما وقع بين أهل السنة من مخالفات فتلك فى التفاريع » (٢٤)

نعم ، يتفق أهل السنة فى الأصول ، ويختلفون بعد ذلك فى الفروع . يتفقون على اثبات الصفات الذاتية على أنها معانى قديمة

الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتها لله وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم وليس فى الاضافة الى الله نفى ذلك ، بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبها (١٨)

فالفعل عند الرجلين يتوزع بين الله وبين الانسان ، اذا أضيف لله يسمى خلقا ، أى ان قدرة الاحداث أو اليجاد بعد العدم هى لله سبحانه وتعالى ، واذا أضيف للانسان يسمى كسبا .

وهكذا فى جميع أصول المذهب يلتقى شيخا السنة على منهج واحد ومذهب واحد فى أهم مسائل علم الكلام التى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين .

وعلى ذلك فليست الماتريدية وسطا بين الأشعرية والمعتزلة كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى ومن تابعه على هذا الرأى (١٩) ، كما أنها ليست أقرب الى الاعتزال منها الى الأشعرية كما يعتقد الدكتور محمود قاسم الذى يذهب أيضا الى حد القول بأن الماتريدية لا تتفق مع الأشعرية الا فى مسائل قليلة ليست بالجوهرية . (٢٠)

كيف يمكن أن نعتبر صفات الله مسألة ليست جوهرية ، وعلماء الكلام أنفسهم يسمون علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ، فيعرفونه

(١٨) كتاب التوحيد ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(١٩) من أمثال الشيخ ابو زهرة فى كتاب تاريخ المذاهب الاسلامية ص ٢١٢ ص ٢١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢٠) محمود قاسم : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١١٨ - ١٢٣ من مقدمة الكتاب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٢١) العقائد النسفية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

(٢٢) ابن الجوزى : مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٣٠٨ - ٣١٣ ، القاهرة ١٩٢١ .

PATTON, W.M., Ahmad Ibn Hanbal and the Minha, Leyden, 1897.

(٢٣) الشهرستاني : كتاب المل والنحل ج ١ ص ٣٢ ، طبعة المثنى ببغداد .

(٢٤) البياضى ، اشارات الرام من عبارات لامام ص ٥٢ .

صفة إضافية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل التي هي عند الأشاعرة حادثة بحدوث الأفعال . وقد أثبت الماتريدية صفة التكوين وقالوا بأنها الصفة التي تتعلق بإيجاد الممكنات وتؤثر في إخراجها من العدم إلى الوجود ، وقصروا تعلق صفة القدرة بصحة وجود المخلوق ، لأن القدرة تتعلق بالممكنات حال كونها ممكنات ، ولكن لا شأن لها بإيجاد الممكنات لأن ذلك وظيفة التكوين أو التخليق .

أما الأشعرية فيرون أن القدرة هي الصفة المتعلقة بإيجاد الأشياء والمؤثرة في إخراجها من العدم إلى الوجود ، غاية ما هناك أن هذا التعلق متوقف على انضمام الإرادة وتابع للعلم ، بمعنى أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته ، والإرادة تخصص زمان الوقوع وليس التكوين إلا تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة الله إيجاده ، ومن ثمة كانت صفة نسبية حادثة . فالقدرة عند الأشاعرة لها تعلق صلوحى قديم ، وهو تعلقها بصحة وجود الأشياء ، الآخر تعلق تنجيزى حادث ، وليس التكوين سوى هذا التعلق التنجيزى الحادث الذي هو نفس إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود . وعلى ذلك لا يرى الأشاعرة معنى لاثبات التكوين صفة زائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء . (٢٧)

أذن فوراء الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية في صفة التكوين اختلاف في صفات الفعل ، واختلاف في صفة القدرة ووظيفتها . ولا يخرج واحد من دائرة أهل السنة لأنه

قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غير ذاته . قاله عندهم عالم بعلم أو عالم وله علم (٢٥) ، وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته ، ليس هو ذاته ولا غيرها . وكذلك الحال في قدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه . وجميع أهل السنة من ماتريدية وأشعرية متفقون على هذه الصفات السبعة ، ولكنهم مختلفون بعد ذلك حول اثبات عدد آخر من الصفات كصفات البقاء وصفة التكوين . فالأشعرية والماتريدية متفقون على أن الله تعالى باق ، ولكنهم مختلفون في معنى بقاءه : هل هو باق ببقاء ، وبقاؤه صفة له زائدة على ذاته قائمة بذاته ، أم أنه باق بذاته لا ببقاء زائد على ذاته ؟ بعبارة أخرى : هل البقاء أو استمرار الذات في الوجود معنى زائد على وجود الذات أم أنه هو عين وجود الذات في الزمان الثاني . والذهن يفرق بين وجود الشيء وبقاءه . ففي الزمان الأول للوجود يقال للشيء بأنه موجود ، وفي الزمان الثاني يقال للشيء بأنه باق . في رأى الأشعرى وكثير من أصحابه أن البقاء صفة زائدة على ذات الباقي مثلها في ذلك مثل العلم والقدرة والإرادة وسائر صفات المعاني . ونصر قول الأشعرى نفر من الماتريدية منهم الإمام نور الدين الصابوني مخالفاً بذلك جمهور أصحابه من الماتريدية الذين ينكرون أن يكون البقاء صفة زائدة على ذات الباقي ، كما ينكره بعض الأشاعرة كامام الحرمين وفخر الدين الرازى . (٢٦)

أما صفة التكوين فإن الماتريدى وأصحابه يعتبرونها صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته بينما هي عند الأشاعرة

(٢٥) يقول النسفى : « ثم اعلم أن عبارة أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال : أن الله تعالى عالم بعلم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات . وأكثر مشايخنا (يقصد الماتريدى وتلاميذه) امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما يتوهم أن العلم آلة وأداة ، فيقولون : الله تعالى عالم وله علم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات » . تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ، فصل بعنوان « الكلام في اثبات صفات الله تعالى » .

(٢٦)

Kholeif, F., Study on Fakhr Al-Din al-Razi, pp. 89-90.

(٢٧)

Ibid, pp. 89-104.

في بداية العقول . فلا بد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها نرجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة تنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على انه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لايجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ، لأن الحدوث عبارة عن وجود مسبق بعدم ، والعدم لا تأثير له في الحكم . واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فاذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته . واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته . (٣٠)

وقد اصطنع جميع اصحاب الأشعري هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازي الذي خالف الأشعري وجميع الأشاعرة في ذلك وأعلن أنه ينحاز الى أبي منصور الماتريدي ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . (٣١) وكما انشق الرازي عن أصحابه من الأشاعرة ورفض متابعتهم على الدليل العقلي على امكان الرؤية وانضم الى الماتريدي كذلك انشق جميع اصحاب الماتريدي عنه وانضموا الى الأشعري وأصحابه مصطنعين نفس دليله على جواز رؤية الله تعالى عقلا . (٣٢)

هذه بعض الأمثلة على الخلافات الفرعية بين مدرستي أهل السنة والجماعة . (٣٣) وهي

اختلف مع أصحابه في تفاريع المذهب ، لأن الاصل ثابت ومتفق عليه وهو اجماع أهل السنة على اثبات الصفات الزائدة على الذات كمعاني قديمة لا هي الذات ولا هي غير الذات .

والاجماع منعقد بين أهل السنة من الماتريدية والأشعرية على جواز رؤية الله بلا كيفية ، فهم بلا كفة في الرؤية والصفات الخبرية كما قلنا ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على أن ذلك هل يعلم بدليل من العقل أو ان ذلك مرده الى النقل وحده . اما النقل فلا خلاف بينهم على أن الرؤية واجبا سدا (٢٨) لكنهم يختلفون بعد ذلك حول امكان التدليل على جواز رؤية الله عقلا . اما الماتريدي فانه يرى أن العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله ، ويذهب الى أننا نؤمن بالرؤية من غير تفسير لأنها ثابتة بالكتاب والسنة . (٢٩) أما الأشعري فقد ذهب الى أنه يمكن التدليل عقلا على جواز رؤية الله ، وله على ذلك دليل مشهور يسميه المتكلمون بدليل الوجود يمكن أن نلخصه على النحو الآتي : ان امكان الرؤية في الشاهد انما نشأ من الوجود لاغير ، والله تعالى موجود فيجوز ان يرى . اما ان المرئيات في الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير ، فالدليل عليه أننا نرى اشياء مختلفة الحقائق من جواهر واعراض ، ولايجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدي الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع

(٢٨) الأشعري ، الانانة ص ٩ ، ١٠ ، اللمع ص ٣٤ ، الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٧٧ - ٨٥ .

(٢٩) كتاب التوحيد ص ٧٧ .

(٣٠) الأشعري : اللمع ص ٣٢ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٢٥٧ ، الرازي : الادب ص ١٩١ .

(٣١) كتاب الادب ص ١٩١ .

(٣٢) انظر مثلا تبصرة الادلة للنسفي مخطوطة القاهرة رقم ٢٢٤١ ، توحيد ، عمر النسفي : العقائد النسفية ص ٩٤ ، كشف الاسرار للبزودي ج ١ ص ٥٩ ، البداية لنور الدين الصابوني ص ٧٧ - ٨٠ .

(٣٣) انظر في هذه الخلافات الفرعية : شيخ زائنة ، نظم الفرائد وجميع الفوائد ، أبو عذبة ، الروضة البهية في ما بين الأشعرية والماتريدية ، عبد الله بن موسى ، خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية ، مخطوطة دار الكتب رقم ٢٤٤١ ج ٢ من مجموعة من ورقة ٩٥ - ١١٤ . تاج الدين السبكي ، قصيدة في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية ، مخطوطة الجامعة المصرية رقم ٢٠٢ .

عليه ، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط ، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسائل (٣٤) .



نعود بعد هذه الجولة مع شيخى أهل السنة والجماعة لنزيد الأمر وضوحاً وجلاءً لمذهب الماتريدى ، وهو موضوع بحثنا ، ونتعرف على الرجل وأعماله .

١ - الماتريدى : الرجل وأعماله

اسمه ونسبه :

هو الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ، والماتريدى نسبة الى القرية التى ولد بها وتسمى ماتريد أو ماتريت (٣٥) . وماتريد قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر ، ويراد بالنهر هنا نهر جيحون (٣٦) . ويلقب الماتريدى عند أصحابه بعلم الهدى وامام الهدى وامام المتكلمين ، وكلها تدل على مكانته عند أصحابه ومنزلته في العلم وجهاده في نصره السنة والدفاع عن العقيدة واحياء الشريعة (٣٧) .

لا نعرف شيئاً عن والديه ولا عن أحد من أسرته ، وان كان المؤرخون يذكرون أن نسبه يرجع الى أبى أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى ، وهو الذى نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر للمدينة (٣٨) .

تبين لنا بوضوح كيف أن مثل هذه الخلافات لم تكن قاطعة بين المدرستين . فقد وجدنا أصحاب الماتريدى يخالفون شيخهم أحياناً وينصرون رأياً للأشعرى ، كما وجدنا الأشعرية يخالفون شيخهم ويعتقدون رأى الماتريدى . وعلى ذلك لا يجوز أن تتخذ مثل هذه الخلافات الفرعية سنداً للحكم على الماتريدى بأنها أقرب الى المعتزلة منها الى الأشاعرة . ولو سلطنا مثل هذا المسلك لخرجنا شيخاً من شيوخ الأشاعرة مثل الامام فخر الدين الرازى من دائرة أهل السنة ووضعناه بين رجال الاعتزال ، فانه يمتزج أحياناً مع المعتزلة الى الحد الذى يجعله لا يتورع عن أن يستخدم اعتراضاتهم ضد الأشعرى وأصحابه في كثير من المسائل . ورغم أنه قد سار في الطريق شوطاً طويلاً مع المعتزلة الا أنه مع ذلك ظل في نطاق أهل السنة لانه لم يخرج على المبادئ الاعتقادية الأساسية لأهل السنة والجماعة . فليست العبرة بما بين رجال أهل السنة من خلافات في التفاريع ولكن العبرة بالاجماع على المبادئ والأصول . يقول ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب : « أعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل ، وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك وبالجمله فهم .. أهل النظر العقلى وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعرى ، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدى . وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع

(٢٤) البياض ، اشارات الغرام ، هامش ص ٢٩٨ .

(٢٥) السمعاني ، كتاب الاتساب ص ٤٩٨ ، طبعة ليدن ولندن ١٩١٢ .

(٣٦) يصف القديس نهر جيحون فيقول « وجدت في كتاب بالبصرة أربعة أنهار من الجنة في الدنيا : النيل وجيحون والفرات والرس » احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ٢٣ ، طبعة ليدن ١٩٠٦ .

(٣٧) الكفوى ، كتاب اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م ورقة ١٢٩ ، التميمي ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم ج ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٩٥ القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٣٨) السمعاني ، كتاب الاتساب ص ٤٩٨ ، الزبيدي ، اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ .

فكلهم تفقهوا على الامام أبى سليمان بن موسى ابن سليمان الجوزجاني ، وهو على الامامين أبى يوسف ومحمد بن الحسن ، وتفقه محمد ابن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبى مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ، وأبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ، وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن ، أربعتهم عن الامام أبى حنيفة « (٤٢) » .

أما أبو نصر العياضي أول شيوخه فهو انصارى مثله، يرجع نسبه الى يحيى بن قيس ابن سعد بن عبادة الانصارى الخزرجي « (٤٣) » . كان من اهل العلم والجهاد ، فقد استشهد خلف اربعين رجلا كلهم من اقران الماتريدي وهو يحارب الكفرة في بلاد الترك « (٤٤) » . ويذكر المؤرخون انه لم يكن أحد يضاهيه في البلاد في علمه وورعه « (٤٥) » . وقد ورث ولداه الامامان الكبيران أبو أحمد العياضي وأبو بكر العياضي عن أبيهما الورع والتقوى حتى قيل في حق ابنه أحمد : « الدليل على صحة مذهب أبى حنيفة أن أبا بكر أحمد العياضي على مذهبه ، ولو لم يكن ذلك مذهباً مختاراً لم يعتقده أبو أحمد العياضي رحمه الله » « (٤٦) » .

ورغم أن أبا نصر العياضي كان شيخاً للماتريدي فإنه كان يجلس معه في حلقة أبى بكر أحمد الجوزجاني ، فقد تخرجاً معا في حلقة . ويذكر الكفوي أن أبا بكر أحمد

ولذلك نجد الامام البياضي يذكر « الانصارى » صراحة عند ذكر اسم الامام الماتريدي حيث يقول : الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الانصارى « (٣٩) » .

ولا يذكر أحد من المؤرخين تاريخ مولده ولكن كان من المرجح أنه ولد حوالي ٢٣٨ هـ لأن أحد أساتذة الماتريدي هو محمد بن مقاتل الرازي الذي توفي عام ٢٤٨ هـ فان صح ذلك يكون الماتريدي قد عاش ما يقرب من المائة عام ، لأن المؤرخين متفقون على أنه توفي عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م « (٤٠) » .

ثقافته :

نقرأ في المصادر التي بين ايدينا أن الماتريدي تفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره الذين أخذوا العلم بدورهم عن سلسلة من العلماء تنتهي الى الامام أبى حنيفة . يذكر الكفوي أن الامام الماتريدي « تخرج بأبى نصر العياضي ، وتفقه على أبى بكر أحمد الجوزجاني ، عن أبى سليمان الجوزجاني ، عن محمد ، عن أبى حنيفة » « (٤١) » . ويقول الزبيدي : « تخرج بالامام أبى نصر العياضي . . ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق ابن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز . . . ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري . . . فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى

(٣٩) البياضي ، اشارات المرام من عبارات الامام ص ٢٣ طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

(٤٠) الكفوي ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ، التميمي ، الطبقات السننية ج ٢ ورقة ٢٩١ ، الكفوي ، الفوائد البهية ص ١٩٥ ، ابن قطلوبغا ، تاج التراجم في طبقات الحنفية ص ٥٩ طبعة بغداد ١٩٦٢ .

(٤١) كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ .

(٤٢) اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ .

(٤٣) الكفوي ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٢٠ .

(٤٤) المرجع السابق ورقة ١٢٠ .

(٤٥) المرجع السابق ورقة ١٢٠ .

(٤٦) التميمي ، الطبقات السننية ج ٢ ورقة ٥٥٨ .

تحولت من « عقيدة » الى « علم » أى الى « علم كلام » على يد الماترىدى . لأنه « حقق تلك الأصول فى كتبه بقواطع الأدلة ، وأتقن التفاريح بلوامع البراهين اليقينية » . فكان هو « متكلم » مدرسة أبى حنيفة ورئيس أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر كما قدمنا ، ولذلك سميت المدرسة باسمه ، وأصبح المتكلمون على مذهب الامام أبى حنيفة فى بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريديّة ، واقتصر اسم أبى حنيفة على الاحناف المتخصصين فى مذهبه الفقهي .

وتخرج على الماتريدى أربعة من أئمة العلماء هم أبو القاسم اسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى المتوفى عام ٣٤٠ هـ والامام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفنى والامام أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوى المتوفى عام ٣٩٠ هـ والامام أبو الليث البخارى (٥١) . كما قام جيل متصل من الماتريديّة يوضحون مذهب امامهم وينقحونه ، فيلتقون معه كثيرا ويختلفون معه أحيانا ، ويسهمون بذلك فى تدعيم العقيدة الماتريديّة لأهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر (٥٢) .

الجوزجاني « كان عالما جامعا بين العلوم من الأصول والفروع ، وكان فى أنواع العلوم فى الذروة العالية » (٤٧) وكذلك كان يجلس الامام أبو بكر أحمد الجوزجاني مع تلميذه الامام أبى نصر العياضى فى حلقة شيخهما الامام أبى سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن صاحب الامام أبى حنيفة . ويذكر ابن النديم أن أبا سليمان الجوزجاني « كان ورعا دينيا فقيها محدثا » (٤٨) .

تلك هى مشيخة الصلاح والتقوى التى تخرج فيها الماتريدى . وقد عكفت هذه المشيخة على رواية الكتب المنسوبة للامام أبى حنيفة ورسائله ووصاياه فى أصول العقائد ودراستها (٤٩) . فكان « الفقه الاكبر » المنسوب الى أبى حنيفة و « الرسالة » والفقه الاسطى وكتاب « العالم والمتعلم » و « الوصية » هى التعليقات التى يحملها فقهاء مذهب النعمان فى أصول العقائد . وقد حملها الماتريدى ورواها عن شيوخه ، ولكنها أخذت شكلا آخر على يده . كانت هذه المؤلفات بمثابة « بيان » لعقيدة أهل السنة وما يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان (٥٠) . ولكن هذه العقيدة وما تضمنته من أصول

(٤٧) الكفوى ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١١٥ .

(٤٨) ابن النديم ، الفهرست ص ٢٩٠ .

(٤٩) العياضى ، اشارات المرام ص ٢١ - ٢٢ .

(٥٠) وعلى منوال هذا البيان اصدر الطحاوى امام اهل السنة فى مصر ومعاصر الماتريدى رسالة صغيرة بعنوان : بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ ، كما اصدر الاشعري : « الإبانة عن أصول الديانة » ، طبع فى القاهرة بدون تاريخ .

(٥١) الكفوى ، كتاب اعلام الاخيار ورقة ١٣٠ ، الكفوى، الفوائد البهية ص ١٩٥ .

(٥٢) يعتبر الامام أبو العين النصفى المتوفى عام ٥٠٨ هـ من أكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدى ، وهو بين الماتريديّة كالباقين والغزالي بين الاشعرية . ويأتى كتاب النصفى « تبصرة الأدلة فى أصول الدين » بعد كتاب التوحيد للامام الماتريدى كمصدر أساسى من مصادرنا عن العقيدة الماتريديّة . ومن هذين المصدرين أخذ علماء الماتريديّة أصول المذهب من أمثال الامام نور الدين الصابونى المتوفى عام ٥٨٠ هـ صاحب كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين الذى حققناه ونشرناه عام ١٩٦٩ .

مؤلفاته :

« التأويلات » أسهل تناولا من مؤلفاته الكلامية ككتاب التوحيد مثلا ، وأوضح وأيسر . فهو يسوق تفسير الآية في وضوح وأيسر ، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يفرقنا في متاهات من التفاريع كما يفعل فخر الدين الرازي مثلا في تفسيره . وتفسير الماتريدي يشهد بسعة علم الماتريدي وغزارة معارفه في علوم الدين واللغة . ومن حسن الحظ فقد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد الذي نشرناه من عشر سنين مضت (٥٤) وكتاب المقالات . اما كتبه الاخرى فقد ضاعت كلها .

**٢ - مذهب الماتريدي وعقيدته**

١ - لا يخرج الماتريدي على الاجماع المنعقد بين علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم على ابطال التقليد وفساده وبطلانه . لقد ذهب الاشعري والاشعرية الى حد تكفير المقلد ، اذ اشترطوا في صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال ، بل انهم يرون انه « لا يصح اسلام احد حتى يكون بعد بلوغه شاكيا غير مصدق (٥٥) . على ان الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الافكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغى تدريب المسلم عليهما فور ان يراهق البلوغ او قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم : « ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعرية كلها حاشا السمناني الى انه لا يكون مسلما الا من استدلل ، والا فليس مسلما . وقال الطبري : من بلغ الاحتلام او الاشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء

تدل عناوين الكتب التي يذكرها المؤرخون للماتريدي على أنه كرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة ، كما تدل ايضا على سعة معارفه والمأمية بعلوم الدين من فقه وأصول وكلام وتفسير . فقد رد على المعتزلة ونقض أصولهم الخمسة وتعقب الكعبي بالذات ، امام أهل الأرض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدي فنقض آراءه ومؤلفاته . ففي الرد على المعتزلة صنف الماتريدي كتاب « بيان وهم المعتزلة » رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي . وفي نقض آراء الكعبي ومؤلفاته صنف « رد أوائل الأدلة للكعبي » ، « رد تهذيب الجدل للكعبي » « رد وعيد الفساق للكعبي » .

وكذلك رد على القرامطة والروافض وصنف في ذلك « الرد على أصول القرامطة » « رد كتاب الإمامة لبعض الروافض » .

اما مؤلفاته في أصول الفقه فهي « مأخذ الشرائع » ، « وكتاب الجدل » . وهو فوق ذلك يكتب في التفسير والكلام على طريقة أهل السنة ، كما يصنف في الفقه . فيسمى كتابه في التفسير « تأويلات أهل السنة » ، أو « التأويلات الماتريدية في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد » . يصف حاجي خليفة هذا الكتاب فيقول : « وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في هذا الفن » (٥٣) . ومع ذلك يهمله المؤرخون الذين كتبوا في طبقات المفسرين . ويذكر حاجي خليفة أيضا أنه أسهل تناولا من كتبه الأخرى ، ولذلك أخذ منه أصحاب الماتريدي وعولوا عليه . والحق ان

(٥٣) حاجي خليفة ، كشف النقون عن أسامي الكتبة والفنون ج ١ ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ، طبعة استانبول ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .

(٥٤) صدر عن دار المشرق - بيروت ١٩٧٠ .

(٥٥) ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ٤١ طبعة المثني ببغداد .

ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ، وقال : انه اذا بلغ الفلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك ، وقالت الاشعرية لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ» (٥٦)

اما المعتزلة فلا تخرج اقوالهم فى ابطال التقليد عما يقوله الماتريدى . فلم يقل القاضي عبد الجبار المعتزلى المتوفى عام ٤١٥ هـ ، اى بعد وفاة الماتريدى باثنتين وثمانين عاما ، شيئا سوى ما قاله الماتريدى . وليس بينهما اختلاف الا فى العبرة فقط ، أما سياق الأدلة فواحد عند الرجلين .

يقول الماتريدى : « انا وجدنا الناس مختلفى المذاهب فى النحل فى الدين ، متفقين - على اختلافهم فى الدين - على كلمة واحدة : ان الذى هو عليه حق ، والذى عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم فى ان كلا منهم له سلف يقلد ، فثبت ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده . على انه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللهم الا ان يكون لاحد ممن ينتهى القول اليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعى ، وبرهان يقهر المنصفين على اصابته الحق ، فمن اليه مرجعه فى الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو الحق ، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به . » (٥٧)

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلى فى الفصل الذى عقده فى كتاب المغنى فى ابواب التوحيد والعدل فى بيان فساد التقليد : « اعلم ان القول به يؤدى الى جحد الضرورة ، لان تقليد من يقول بقدوم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب اما ان يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ، او يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو محال ايضا ، وكذلك القول فى سائر المذاهب . . وليس له ان يقول : أقلد للاكثر فى ذلك ، وذلك لان المحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه ، فيجب ان يعرف الحق بغير هذه الطريقة » (٥٨)

فهل يدل هذا الاتفاق بين الرجلين على اثر الماتريدى على شيخ الاعتزال ؟ نحن لا نستبعد ان يكون القاضي عبد الجبار قد تأثر فى ذلك بالماتريدى ، لأن القاضي عبد الجبار نشأ على مذهب اهل السنة والجماعة قبل ان يتبع المعتزلة (٥٩) .

واذا كان التقليد باطلا مرفوضا من العقل فانه مذموم ايضا من الشرع . فالله سبحانه وتعالى قد ذم التقليد والمقلدين فى كتابه الكريم فى آيات كثيرة . قال تعالى : « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (٦٠) وقال تعالى « قال او لو جئتمكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٦١) وقال تعالى : « وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكرهنا فاضلونا السبيلا » (٦٢) وغير ذلك كثير فى التنزيل .

(٥٦) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ .

(٥٧) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٣ .

(٥٨) القاضي عبد الجبار ، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف ، طبعة القاهرة .

(٥٩) انظر ابن المرتضى ، المنية والامل ص ٦٦ .

(٦٠) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦١) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦٢) سورة الاحزاب ٢٣ آية ٦٧ .

والمنافع والمضار وكل ما لا تتسع حياتنا لمعاينته بأنفسنا .

وبميز الماتريدي بين نوعين من الخبر ، أولهما خبر المتواتر ، وينبغي النظر فيه وتمحيصه حتى يثبت صدقه . وثانيهما أخبار الرسل و « لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ، اذ لا يوجد خبر يطمئن اليه القلب - مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتا بضرورة العقل - أوضح صدقا من أخبار الرسل صلوات الله عليهم ، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة » (٦٦) .

أما النظر فيلزم القول به ، لأنه الحاكم الذي نحتكم اليه في علم الحس والخبر وذلك فيما يبعد عن الحواس أو يلطف ، وفيما يرد من الخبر انه من نوع ما يحتمل الغلط أولا ، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم في التمييز بينها » (٦٧) . وبالنظر نعرف ما في الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من انشأه ، كما نعرف به القديم ونميزه عن الحادث .

٣ - والأعيان (٦٨) حادثة بشهادة الخبر والحس والعقل التي هي سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء عند الماتريدي . أما الخبر فان الله تعالى أخبر أنه خالق كل شيء ، وبديع السموات والارض وأن له ملك ما فيهن . أما الحس فاننا نحس الاعيان مبنية على الحاجة والضرورة والحاجة والضرورة يحوجانها الى غيرها ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، لأن القدم هو شرط الغنا ، اذ القديم يستغنى

كذلك فان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه والزمنا الاعتبار وأمرنا بالتفكير والتدبر ، (٦٣) وما التقليد الا « إبطال منفعة العقل لأنه انما خلق للتأمل والتدبر ، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة » (٦٤) .

٢ - الحق اذن لا يعرف تقليدا فلا بد من التماس السبل الموصلة الى العلم بحقائق الاشياء ، وهي عند الماتريدي الحس والخبر والعقل . ويناقش الماتريدي قيمة معارفنا ومعيار الحق في المعارف التي تصل اليها عن طريق الحس والخبر والعقل . ويقدم الماتريدي نظرية في المعرفة يبين فيها أننا لا نستطيع أن نستغنى عن مصدر من هذه المصادر التي هي سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء ، لأن لكل مصدر طائفة من المعارف لا سبيل الى الوصول اليها الا عن طريق هذا المصدر .

بالحس نعلم ما به نلتذ ونتألم ، وما به نبقي ونفنى و ، وكل من ينكر المعرفة الحسية فهو مكابر متعنت لا تصح مناظرته ، لأنه ينكر ما يعاينه بنفسه . ويكفى أن تؤلمه بالألم الشديد من ضرب أو قطع حتى يعترف بأنه يتألم ، فنقابله حينئذ بتعنت مثل تعنته ، منكرين عليه أنه ومعرفته بألمه حتى يجزع ويضجر وينهتك ستره (٦٥) .

أما الخبر - أو شهادة الغير بلغة العصر الحديث - فهو وسيلتنا الى معرفة أسمائنا ونسبنا وأسماء الاشياء جميعا ، كما نعرف بالخبر الحوادث الماضية والبلاد النائية ،

(٦٣) انظر سورة فصلت ٤١ آية ٥٣ ، الفاشية ٨٨ آية ١٧ ، البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٦٤) ابن الجوزي ، تلبس إبليس ص ٧٩ .

(٦٥) الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٧ ، ٨ .

(٦٦) المرجع السابق ص ٨ .

(٦٧) يقصد « الجواهر » ص ٩ ، وهي الكلمة العربية المفضلة عند الماتريدي بدلا من كلمة الجوهر .

الآخري التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامي من مجوس وزنادقة وثنوية (٧٠) ولا شك ان هذه المناظرات قد أغنت علم الكلام وساعدت على تقدمه ، وكان لها أكبر الأثر على أهل السنة أنفسهم ومنهم الامام الماتريدى نفسه .

٤ - يستخدم الماتريدى أدلته على حدوث الاجسام فى التدليل على وجود الله . اذا كانت الاجسام لا تجتمع وتفترق بنفسها ، ولا هى قادرة على اصلاح ما فسد منها فى حال قوتها وكمالها ، واذا كانت الطبائع المتضادة المتنافرة لا تجتمع بنفسها ، فلا بد من قاهر يقهرها على غير طبيعتها ، فثبت ان ذلك كله بعليم حكيم .

وللماتريدى دليل آخر يتفق فيه مع الأشعري وينبنى على فكرة التفسير . العالم يتغير باختلاف الاحوال عليه من حي يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، فهو أبدا يتغير بأغيار تحدث . ولا يجوز أن تكون الأشياء لنفسها تتغير ، والا جاز ألوان الثوب بنفسه من غير أصباغ ، والسفينة تصير على ما هى عليه بذاتها ، فاذا لم تكن السفينة بنفسها فلا بد من عليم بنشئها قدير ، به تكون ، فكذلك أمر العالم (٧١) .

هذا الدليل نجده عند الأشعري ، فنقرأ فى كتاب اللع : « مما يبين ذلك (أى ان للخلق صنعا) أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجا وفى الجهل والجأ . وكذلك من قصد الى برية لم يجد فيها قصرا مبينا فانتظر

بقدمه عن غيره . نحس الاعيان محتاجة الى من يصلح ما فسد منها ، عاجزة عن اصلاح نفسها حتى ولو كانت فى حال كمالها وقوتها ، ونحسها محتاجة الى من يقهر طبيعتها المتضادة المتنافرة على الاجتماع ، ونحسها محتاجة الى من يؤلف بين اجزائها وابعضها ، كذلك نحسها متغيرة فانية زائلة ، وكل ما كان كذلك لم يجز كونه بنفسه ، وفى ذلك حدته (٦٨) .

اما أدلة الماتريدى العقلية على حدث الاجسام فانها مبينة على قاعدة مشهورة عند المتكلمين تقرر بأن الاجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . لا تخلو الاجسام عن حركة أو سكون ، واجتماع أو تفرق ، وطيب أو خبيث ، وحسن أو قبيح ، وزيادة أو نقصان ، وهن حوادث بالحس والعقل ، لأن الضدين لا يجتمعان ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث . كذلك فاننا « لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا الا بمفرق ، وكذلك الاجتماع ، وكذلك السكون والحركة ، فيلزم فى جملة العالم ذلك ، اذ هو مؤلف مفرق ، بل الاعجوبة فى تأليف العالم ارفع ، فهو احق أن لا يتفرق ولا يجتمع الا بغيره . ثم كل ما فى الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان ، فمثله جميع العالم ، اذ هو فى معنى ما ذكرت » (٦٩) .

هذه الآراء التى يذهب اليها الماتريدى يشترك فيها مع أكثر الخلق من المعتزلة فنجدها تتردد عند ابراهيم بن سيار النظام المعتزلى الذى جاء قبل الماتريدى بحوالى قرن من الزمان . وهذه الآراء هى فى الحقيقة ثمرة المناظرات بين المعتزلة الأوائل وأرباب الديانات

(٦٨) كتاب التوحيد ص ١١ .

(٦٩) المرجع السابق ص ١٥ .

(٧٠) انظر مقدمة الدكتور بنبرج لكتاب الانتصار للخياط ، القاهرة ١٩٢٥ .

(٧١) كتاب التوحيد ص ١٨ ، ١٩ ، ويعترف الدكتور محمود قاسم - الذى يحمل حملة قاسية على المتكلمين - للماتريدى « بشئ من الفضل » ، على هذا الدليل الذى استخدمه « فى اثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل » . انظر مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الأدلة ص ٢١ .

أما فكرة تناهي العالم التي يتخذها الماتريدي هنا أساسا للبرهنة على وحدانية الله فهي فكرة أرسطية ، وإن كان أرسطو نفسه لم يستخدمها كما استخدمها الماتريدي ، بل إن أرسطو الذي يقول بتناهي العالم قد وقع في الشرك بأدق معانيه حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب .

ويرى الماتريدي أن مجيء الرسل بالآيات البينات على الواحد القهار شاهد على وحدانية الله ، إذ لو كان لله شريك في ملكه لمنع الرسل من اظهار آياتهم لأن في ذلك ابطالا لالوهيته وشركته (٧٦) .

٦ - والله تعالى موصوف في الأزل بكل ما وصف به ذاته من العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والإرادة والتكوين والرحمة والرزق غيرها من الصفات الذاتية والفعلية ، لا فرق في ذلك بين صفة ذاتية وصفة فعلية .

أما الطائفة الاولى من الصفات ونعني بها الصفات الذاتية وهي العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والإرادة فلا خلاف عليها بين أهل السنة جميعا من حيث انها معان قديمة قائمة بذات الله ، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته .

وقد ذهب الدكتور محمود قاسم الى أن عبارة « لا هي ذاته ولا هي غير ذاته » تحتوي على تناقض لا سبيل الى رفعه (٧٧) : لكن

إن يتحول الطير الى حالة الأجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما اعظم في الاعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال » (٧٢) .

وينفرد الماتريدي بعد ذلك بدليل آخر على وجود الله لا نجده عند أحد قبله من فلاسفة أو متكلمين . يستدل الماتريدي بوجود الشر في العالم على أن العالم لم يكن بنفسه بل بصانع صنعه ، لو كان العالم قد وجد بنفسه من غير صانع لانتفى الشر ، لأن من كان وجوده بنفسه لا يرتضى لنفسه الا احوالا هي أحسن الاحوال واوقاتا هي أسعد الأوقات وصفاتا هي خير الصفات . فثبت من وجود الشر في العالم أنه لم يكن بنفسه (٧٣) .

٥ - وفي التدليل على وحدانية الله لا يقتصر الماتريدي كما يقتصر الأشعري على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن الكريم : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٧٤) وغيرها كثير في القرآن ، وإنما يعرض الماتريدي للأدلة اخرى نوجزها على النحو الآتي :

لو لم يكن الله واحدا لم يكن العالم متناھيا ، إذ لو جاز أن يكون هناك أكثر من اله واحد لا يمكن حينئذ أن نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التي لو كان من كل منهم شيء واحد لخزجت جملة العالم عن التناهي بخروج المحدثين له (٧٥) .

(٧٢) الأشعري ، كتاب اللمع ص ٦ ، ٧ .

(٧٣) كتاب التوحيد ص ١٧ .

(٧٤) سورة الانبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٧٥) كتاب التوحيد ص ١٩ .

(٧٦) كتاب التوحيد ص ٢٠ .

(٧٧) مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الأدلة ص ١٢٠ .

تلك الاشياء . وهذا المعنى هو الذى قصد اليه الباقلاني من ائمة الاشاعرة حيث يقول : « أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٨١) .

أما الغزالي الذى جاء بعد الباقلاني بقرن من الزمان ونصر مذهب الاشعرى فانه وان كان يستخدم معنىي القوة والفعل والارسطيين لحل هذا الاشكال الا انه لا يخرج مع ذلك عما قصد اليه الماتريدي من معنى . يقول الغزالي : « وأما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا . . . فقال قوم : هو صادق ازلا ، اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير . وقال قوم : لا يصدق ، اذ لا خلق في الازل ، فكيف خالقا (والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الفم يدعى صارما ، وعند حصول القطع به ، وقى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو في الفم صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف في الفم صارما ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا تقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر اخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف في الفم صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل . (٨٢)

الشيخ على القارى يرفع هذا التناقض اذ يميز بين الوجود في الذهن والوجود في الخارج فيقول : « انها (اى الصفات) لا هو بحسب المفهوم الذهني ، ولا غيره بحسب الوجود الخارجى ، فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات ، الا انها لا تتغير باعتبار ظهورها في الكائنات » (٧٨) .

أما الطائفة الثانية من الصفات ونعنى بها صفات الفعل كالتيكوب والرحمة والرزق وغيرها فقد توهم بعض المحققين من علماء الكلام من الاشعرية والماتريدي ان شقة الخلاف بين مدرستي اهل السنة في هذه المسألة واسعة لان الماتريدي تعتبر الصفات الفعلية صفات حقيقية قديمة قائمة بذات الله بينما ترى الاشعرية انها مجرد صفات نسبية حادثة (٧٩) .

لكن هذا الوهم يتبدد ، كما تضيق شقة الخلاف بين مدرستي اهل السنة في هذه المسألة حين تقارن بين آراء الماتريدي وآراء الاشاعرة الذين جاءوا بعده مثل الباقلاني والغزالي .

يقول الماتريدي في كتاب التوحيد : « والاصل ان الله تعالى اذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل . واذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد (٨٠) والمكون يذكر فيه اوقات تلك الاشياء ثلا يتوهم قدم

(٧٨) على القارى ، شرح الفقه الاكبر ص ٢٤ . وانظر ايضا كيف يفسر الغزالي وابن تيمية هذه العبارة : الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٤ ، ابن تيمية ، الرسائل والمسائل ج ١ ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٢٢ .

(٧٩) انظر كتابنا : A study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89-104.

(٨٠) كتاب التوحيد ص ٤٧ ، وقارن ايضا مقالة :

Von Manfred , Maturidi und sein kitab Ta'wilat al-Qur'an, Der Islam, pp. 27-70, vol. 41, 1965.

(٨١) كتاب التمهيد ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ، بيروت ١٩٥٧ .

(٨٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢ - ٧٣ .

وان كان العقل يمنع من معاني هذه الاسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى في تسميته ما ورد به الشرع والاذن دون غيره (٨٦) .

واذا كانت أسماء الله توقيفية جاز لنا أن نسميه « شئ » لقوله تعالى : « ليس كمثله شئ » (٨٧) وقوله « قل أى شئ اكبر شهادة قل الله شهيد » (٨٨) . والعقل لا يمنع هذه التسمية ، لأن الشيثية اسم الاثبات لا غير في العرف ، اذ القول « بلا شئ » نفى ، اذا لم يرد به التصغير ، فثبت أنه اسم الاثبات ونفى التعطيل . (٨٩)

٨ - ورؤية الله عند الماتريدى واجبة سمعا ، لكنها رؤية بلا كيف ومن غير تفسير . أى ان الماتريدى يؤمن بجواز الرؤية . لكنه يرى ان العقل عاجز عن تقديم الدليل على جواز الرؤية . والمؤمنون يرون الله في الآخرة ولا يرونه في الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الآخرة لقوله تعالى : « أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . (٩٠)

ومن الطريف أن يتخذ أهل السنة من ماتريدية وأشعرية الآيات التى احتجت بها المعتزلة على نفى الرؤية دليلا على اثبات الرؤية . أحتجت المعتزلة على نفى الرؤية بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (٩١) ،

٧ - وقال الماتريدى بالتوقيف فى أسماء الله ، فلا يجوز أن نسميه إلا بما سمي به ذاته وجاء به الشرع . وعلى ذلك فلا يصح أن نقول بأن الله جسم حتى ولو أردنا به المفارقة أى أن الله جسم لا كالاجسام ، أو أردنا به الاثبات أو الوجود (٨٣) . يقول الماتريدى « وحقه السمع عن الله ، ان الجسم ليس من أسمائه ، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن اذن له تقليده ، فالقول به لا يسمع ، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسى أو سمعى أو عقلى لوسع القول بالجسد والشخص ، وكل ذلك مستنكر بالسمع ، وليسع القول بكل ما يسمى به الخلق ، وذلك فاسد . . » (٨٤) .

ويقول : « لا أحد يجعل الجسم من أسماء الاثبات ، اذ لا يسمى به الاعراض والصفات على احتمالها اسم الاثبات ، لذلك بطل القول به » (٨٥)

وحين جاء الباقلاني ، وهو أشعري ، ليقول بالتوقيف بعد الماتريدى ، لم يقل أكثر مما قاله الماتريدى . منع الباقلاني من اطلاق لفظ الجسم على الله « لأن الأمة مجمعه على حظر تسميته عاقلا وفطنا وحافظا ، وان كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لانه عالم ، وليس العقل والحفظ والفتنة والدراية شيئا أكثر من العلم . واجازه وصفه وتسميته بأنه نور وأنه ماكر ومستهزئ وساخر من جهة السمع ،

(٨٣) المرجع نفسه .

(٨٤) كتاب التوحيد ص ٣٨ .

(٨٥) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٨٦) التمهيد ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٨٧) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

(٨٨) سورة الانعام ٦ آية ١٩ .

(٨٩) كتاب التوحيد ص ٤١ .

(٩٠) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٩١) سورة الانعام ٦ آية ١٠٣ .

وقوله لموسى « لن ترانى » (٩٢) ، وقوله تعالى « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب » (٩٣) . ورأى أهل السنة في قوله تعالى « تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية ، اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لأن فيه معنى الاحاطة ، والله منزّه عن الحدود والجوانب . (٩٤) أما قوله لموسى « لن ترانى » حين سأل « رب أرنى أنظر إليك » فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله تعالى مستحيلة كاستحالة أن يتخذ ولدا أو شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكن سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الفكر ، وكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا أياسه وانما شرط الرؤية باستقرار الجبل . « فان استقر مكانه فسوف ترانى » واستقرار الجبل أمر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل . « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبي الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ربه — ما عرفته المعتزلة . (٩٥)

٩- و « الرحمن على العرش استوى » (٩٦) يؤمن بها الماتريدى كما جاءت فى التنزيل ،

وكل ما يمكن للعقل أن يقطع به فى هذا الموقف هو أن الله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة عنه وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال . (٩٧)

١٠- والانسان فاعل مختار على الحقيقة ، فكل واحد منا يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب ، كما أن الله سبحانه وتعالى حقق للانسان الفعل والاختيار فقال تعالى : « اعملوا ما شئتم » (٩٨) . وأفعال الانسان وان كانت كسبا له الا أنها مخلوقة لله كما قال : « والله خلقكم وما تعملون » (٩٩) . وليس فى اضافتها لله نفيها عن الانسان « بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه وأوجدتها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها

(٩٢) سورة الاعراف ١٤٣ آية .

(٩٣) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

(٩٤) كتاب التوحيد ص ٧٧ ، الرازى ، كتاب الاربعين ٢١٣ .

(٩٥) الصابونى ، البداية ص ٧٤ ، الرازى ، الاربعين ص ٢٠٠ ، التوحيد ص ٧٧ - ٨٥ .

(٩٦) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٩٧) التوحيد ص ٦٩ - ٧٤ .

(٩٨) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .

(٩٩) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

للكتابه اذا كان معه قلم وورقة وكانت يده سليمة ، ويقال هو عاجز عن الكتابة اذا كان لا يجد قلمًا ولا ورقًا أو وجد القلم والورق وكانت يده شلاء . وبهذا - أى بسلامة الاسباب والآلات والجوارح تفسر الاستطاعة في قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (١٠١) ومعلوم كانه لا سبيل في ذلك الا بالزاد والراحة . والتكليف يعتمد على الاستطاعة بهذا المعنى الذى هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح دون المعنى الاول الذى هو القدرة الحادثة . ولا شك ان الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل . يقول الماتريدي : « الاصل عندنا في المسمى باسم القدرة انها على قسمين : أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الافعال ، وحقيقتها ليست بمجعولة للافعال وان كانت الافعال لا تقوم الا بها ، لكنها نعم من الله اكرم بها من شاء . . . والثانى معنى لا يقدر على تبين حده شئ يصار اليه سوى أنه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه . (١٠٢)

اذن فالماتريدي يقسم القدرة التى هى مناط التكليف قسمين : ١) قدرة ممكنة وهى ما يسميها بسلامة وصحة الآلات وصحة الاسباب . وهذا تفسير للقدرة باللازم ، لان القدرة حقيقة صفة يأتى بها للعبد الفعل والترك وفق مشيئته . ٢) قدرة ميسرة زائدة على القدرة الممكنة وهى التى يقدر الانسان بها على الفعل المكلف به مع يسر تفضلا من الله تعالى . ولا بد مع هذه أيضا من صحة أسباب اليسر . والقدرة الميسرة مع الفعل عند الماتريدي لا قبله خلافا للمعتزلة ، ويخلقها الله مقارنة للفعل بعدد

وفعلوها » (١٠٠) وبذلك يتوسط الماتريدي بين الجبرية التى سلبت الانسان من كل فعل واختيار وصيرته كآلة وبين المعتزلة التى لم تجعل لله تدبرا في أفعال الانسان .

وتقع أفعال الانسان الاختيارية بقدرة أو استطاعة يخلقها الله في الانسان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات . فنند قصد فعل ما من الافعال مع توفير أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل . واستحقاق الثواب والعقاب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لأن الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه . وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير ويستحق الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه ، يدل على ذلك أن الفعل من غير قصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » . ويدل على ذلك أيضا أن الفعل في ذاته قد يكون صالحا للخير والشر كالحجرة مثلا ، فهى في ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب انما يتوجه اليها باعتبار القصد لقوله عليه السلام « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى » فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه .

وقد تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، ولا القدرة الحادثة . فيقال مثلا هذا الشخص مستطيع

(١٠٠) كتاب التوحيد ص ٢٢٦ .

(١٠١) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ .

(١٠٢) كتاب التوحيد ص ٢٥٦ .

(١٠٦) فأخبر بذلك أن على المؤمنين ذنوبا تغفر بالتوبة ويكفر عنها مع ابقاء اسم الايمان وليس الكفر فى العرف الا بمعنى التكذيب ، ومرتكب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب ، يرجو عفوه ويخاف عذابه . (١٠٧)

والايمان هو التصديق بالقلب دون الاقرار باللسان لقوله تعالى : « الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان » (١٠٨) وقوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » . (١٠٩) ، وان كان المقر بلسانه تجرى عليه احكام الاسلام لان الانسان لا سلطان له على قلوب الناس . عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . (١١٠)

١٢ - ولم يتخلف الماتريدى عن معظم علماء الكلام الاوائل فى الرد على المجوس والزنادقة من دهرية وثنوية ونقص اقوالهم . ويعتبر كتاب التوحيد من أقدم الوثائق الهامة التى بين أيدينا والتى نجد فيها عرضا موسعا لآراء أصحاب هذه المذاهب ومناقشتها وقطعها . فهو أقدم من فهرست ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، وأقدم من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وأقدم من الملل والنحل للشهرستانى المتوفى

القصد وسلامة الآلات وصحة الاسباب . (١٠٣) فالقصد مع سلامة الآلات والاسباب هو مناط التكليف ، أما الفعل فواقع هو والقدرة الحادثة المقارنة له بالزمان بقدرة الله القديمة ، ولولا القصد مع سلامة الاسباب والآلات لما وقعت مقارنة القدرة الحادثة للمقدور ، أى لما وجدت القدرة الحادثة ولا الفعل المقارن لها . ومقارنة القدرة الحادثة للمقدور هى الكسب عند الاشعري ، وليس للعبد فى عمله سوى الكسب . لكن الكسب عند الماتريدى هو الاختيار أو ان شئت قل هو القصد . فكسب الاشعري مع الفعل لا قبله لانه نفس تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ، أما كسب الماتريدى فيجوز ان يكون سابقا للفعل والقدرة الحادثة معا .

١١ - والمؤمن لا يخرج عن الاسلام بكبيرة يرتكبها من زنى أو قتل . وليس بين الايمان والكفر منزلة بين منزلتين ولا اسما بين الاسمين ، فان الله تعالى قسم البشر الى قسمين ، مؤمن وكافر فقال تعالى : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » (١٠٤) وأبأس الله الكافرين من رحمته فقال : « أولئك يؤسوا من رحمتى » (١٠٥) ، وحث المؤمنين على التوبة فقال تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون »

(١٠٣) المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٢٦٢ .

(١٠٤) سورة التباين ٦٤ آية ٢ .

(١٠٥) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٣ .

(١٠٦) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .

(١٠٧) كتاب التوحيد ص ٣٣٤ .

(١٠٨) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

(١٠٩) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .

(١١٠) أخرجه مسلم والبخارى وأبو داود والترمذى وابن ماجه والدارمى وابن حنبل .

والظلمة منحطة من ناحية الجنوب» (١١٣) وجاء في موضع آخر: «وقال الوراق في كتابه وكان ثنويا: هم على ثلاث فرق: فرقة تنفى الاعراض، وأخرى تثبتها اغيارا للأجسام وثالثة زعمت أنها صفات، ولا يقال هي الجسم أو غيره» (١١٤) وكذلك يفعل الماتريدي في كتاب التوحيد (١١٥)

ومن ناحية أخرى نجد اتفاقا تاما بين الرجلين في حكايتهما للمذاهب الثنوية فنقرأ في الفصل الذي عقده القاضي عبد الجبار في المغنى في حكاية قول المانوية: «وزعموا أن كل واحد منها (أى النور والظلمة) خمسة اجناس... وحكى عنهم أن الاجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة، فما كان منها من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر، ولها حواس خمس، فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر...» (١١٦)

ونقرأ في كتاب التوحيد في الفصل الذى ذكر فيه الماتريدي أقاويل المانوية: «ولكل واحد منهما (أى النور والظلمة) خمسة اجناس: حمرة وبياض وصفرة وسواد

عام ٥٥٨ هـ. وكان الفهرست والملل هما المصدران الوحيدان لدينا عن هذه الفرق الى وقت ليس ببعيد.

ومن الصعب أن نحدد مقدار ما أسهم به الماتريدي من نقض لآراء هذه الفرق، لأننا نعلم أن المعتزلة - الذين فقدت معظم مؤلفاتهم، وخاصة مؤلفات شيوخهم الأوائل - كانوا من أسبق المتكلمين الذين قاموا بدور كبير في هذا الشأن، وقطعوا في مناظراتهم كثيرا من أرباب هذه المذاهب. (١١١) وإذا عددنا الجزء الخاص بالفرق غير الإسلامية من كتاب المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الذى جاء بعد الماتريدي حصيلة آراء المعتزلة فسي مذهب هذه الفرق ومناقشتها، فإننا نجد بين كتاب المغنى وكتاب التوحيد شبها كبيرا.

فمن ناحية نجد صاحب المغنى يعتمد صراحة في حكايته للمذاهب الثنوية على أبى عيسى الوراق (١١٢) المتوفى عام ٢٤٧ هـ وماكتبه في مذاهب الثنوية. فنقرأ في الفصل الذى كتبه بعنوان «حكاية قول المانوية»: «وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم أن النور لم يزل مرتفعا من ناحية الشمال

(١١١) الثنية والامل ص ٢٥ - ٢٧.

(١١٢) هو أبو عيسى الوراق استاذ الرافضى اللحد ابن الروندى. كان الوراق ثنويا مثنيا، وأظهر الرفض، توفى عام ٢٤٧ هـ.

(١١٣) المغنى ج ٥ ص ١٠.

(١١٤) المرجع السابق ص ١١.

(١١٥) يذهب الاستاذ جورج فيدا في مقالته عن الماتريدي:

G. VAJDA, "Le temoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", Arabica, Revue d'Etudes Arabes, pp. 1-38, tome XIII, Année 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

يذهب فيدا في هذه المقالة الى أن الماتريدي يتفق مع الوارث في حكايته للمذاهب المانوية والديسانية والرفيونية، ويرجح فيدا أن يكون الوراق والماتريدي قد استقيما معلوماتهما عن هذه الفرق من منبع واحد.

(١١٦) المغنى ج ٥ ص ١١.

ففسره ، فاذا العلم والرؤية والمقدرة والغنى والشرف كله فى جوهر الظلمة ، والقهر والجهل والعجز والذل والهوان فى جوهر النور ، فان كان ذا كله خيرا ، والاوّل كله شرا فما أبصركم بالخير والشر » (١١٩) هذه ليست سوى أمثلة قليلة على الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار فى حكايتهم لآراء فرق الثنوية وردهما لمآلاتهم وغيرها كثير فى كتابى التوحيد والغنى وهما أقدم مصادرنا فى هذه المذاهب .

واذا كان من الصعب علينا أن نحدد أصالة الماتريدى فى مناقشاته للثنوية برغم تقدمه على القاضى عبد الجبار فان كتاب التوحيد يبقى بين أيدينا نصا - لا غنى عنه - من أقدم النصوص التى تضيف الى معارفنا كثيرا من آراء أهل هذه الديانات التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامى . والتى كان لمناقشات المسلمين معهم أكبر الاثر فى تطور علم الكلام نفسه . (١٢٠)

لقد كان دفاع المسلمين الحار عن التوحيد - رغم أن الاسلام فى جوهره دين توحيد - رد فعل لانتشار مذاهب الثنوية فى البلاد التى فتحها المسلمون وواجهوا فيها تلك الثنائية . وكذلك كان دفاع المسلمين عن حدث العالم لمواجهة آراء الثنوية والدهرية وفلاسفة الاغريق القائلين بقدم العالم .

وكان فوق ذلك أن تسربت بعض آراء الثنوية الى المسلمين أنفسهم ودخلت الى

وخضرة ، فلكل شىء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منهما حواس خمس . . . فما أدرك جوهر النور بها فهو خير ، وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر . . . » (١١٧)

ومن ناحية ثالثة فان الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار لم يقتصر على اتفاقهما فى الاخذ عن الوراق وحكايتهم لهذه المذاهب بل تعداه الى الاتفاق بين الرجلين فى الرد على أقاويل الثنوية وبيان فسادها .

فنقرأ فى كتاب المغنى : « وبعد ، فانه يلزمهم اذا وصفوا الظلمة بأنها حية أن يصفوها بصفة الادراك والعلم والقدرة ، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل ، وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته ، على ما يهذون به . فيقال لهم : اذا جاز أن تساوى النور فى كونها حية عالمة ، فهلا صح أن تساويه فى كونه خيرا فاضلا ، وفي ذلك ابطال مذهبهم ، ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة ، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سوا بينهما فى كونهما حيّين عالّمين مدرّكين فاعلين ، وفى ذلك هدم مذهبهم » . (١١٨)

ونقرأ فى كتاب التوحيد : « وبعد ، فان جوهر الظلمة ان كان هو رأى النور ، وهو الذى آيس (أى قهر) النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية ، لا الذى لم يره ليتحصن منه ، ولم يعلم ما به يتخلص من

(١١٧) التوحيد ص ١٥٧ .

(١١٨) المغنى ج ١ ص ٤٣ - ٤٤ .

(١١٩) التوحيد ص ١٥٨ .

(١٢٠) انظر كتاب الانتصار ومقدمة تيجرج ص ٥٤ - ٦٠ .

(١٢١) الانتصار ص ٥٦ من مقدمة تيجرج .

جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه . وهذا شبيه بقول الثنوية : ان معبودهم الذى سموه نورا يتناهى من الجهة التى يلاقى الظلام وان لم يتناه من خمس جهات » . (١٢٢)

بل اننا لا نستبعد ان تكون بعض آراء الثنوية قد تسلت الى اهل السنة أنفسهم ، فان بين رأى اهل السنة فى الصفات وبين رأى الثنوية شباها كبيرا . نقرأ فى المغنى : « وقال الوراق فى كتابه ، وكان ثنويا : هم (اى المانوية) على ثلاث فرق : فرقة تنفى الاعراض ، واخرى تثبتها اغيارا للجسام ، وثالثة زعمت انها صفات ، ولا يقال هى الجسم ولا غيره » (١٢٣) . وذلك بعينه رأى اهل السنة فى صفات الله اذ يقولون بان صفات الله ليست هى ذاته ولا غيرها .

نظرياتهم فى علم الكلام . فمن بين الابواب التى نفل منها التجسيم الى الاسلام باب الثنوية ، بالرغم من أن التجسيم غريب عن روح الاسلام وروح الديانة الاسلامية . نجد التجسيم عند الشيعة الذين هم - كما يقول نيبرج - « محل امتزاج الثنوية بالاسلام خاصة ، اذ فى افكارها الرئيسية من المناسبة لآراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها فى ائمتها ، وتجسيمها الذى هو اقرب شىء الى تجسيم الثنوية » . (١٢١)

بل ان رجلا زاهدا عابدا كمحمد ابن كرام صاحب فرقة الكرامية نجد عنده - الى جانب التجسيم - تصورا للذات الالهية كتصور الثنوية للنور والظلمة . يقول عبد القاهر بن طاهر البغدادي : « ان ابن كرام دعا اتباعه الى تجسيم معبوده ، وزعم انه



(١٢٢) الفرق بين الفرق ص ١٣١ .

(١٢٣) المغنى ج ٥ ص ١١ .

مراجع البحثأولا : مراجع مخطوطة

- ١ - التميمى ، تقى الدين عبد القادر الفزى الحنفى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ لحيم .
- ٢ - الكفوى ، محمود بن سليمان ، طبقات كتائب اعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م .
- ٣ - الماترىدى ، أبو منصور محمد بن محمود بن محمود، تأويلات أهل السنة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير .
- ٤ - النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى ، تبصرة الأدلة فى أصول الدين ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٤٢ توحيد .

ثانيا : مراجع عربية مطبوعة

- ٥ - ابن الجوزى ، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن ، نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٦ - ابن حزم ، أبو محمد على الاندلسى ، كتاب الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .
- ٧ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٨ - ابن خلكان ، أبو العباس احمد ، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان ، طبعة القاهرة ١٣١٠ هـ .
- ٩ - ابن عساکر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، تبیین کذب المفتري فيما نسب الى الامام أبو الحسن الأشعري ، طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .
- ١٠ - ابن قطلوبغا ، أبو العدل زين الدين قاسم ، تاج التراجم فى طبقات الحنفية ، طبعة بغداد ١٩٦٢ .
- ١١ - ابن المرتضى ، أحمد بن يحيى ، كتاب النية والامل فى شرح كتاب الملل والنحل ، تحقيق توما أرنولد ، طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ .
- ١٢ - ابن النديم ، محمد بن اسحق ، كتاب الفهرست ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٣ - أبو حنيفة ، الامام الاعظم ، الفقه الاكبر ، الرسالة، العالم والتعلم ، الوصية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢١ هـ
- ١٤ - أبو زهرة ، محمد ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٥ - أبو عذبة ، الروضة البهية فى ما بين الاشعرية والماتريدية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٢ هـ .
- ١٦ - الأشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، كتاب الابانة عن اصول الديانة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، كتاب اللع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الأب مكائى ، طبعة بيروت ١٩٥٢ دار المشرق ، وكتابات مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين تحقيق ريتز ، طبعة استانبول ١٩٢٩ .

- ١٧ - الباقلانى ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الاب مكارثي ، دار الشرق بيروت ١٩٥٧ ، كتاب الانصاف ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .
- ١٨ - البغدادي ، أبو منصور عبد القاهرة بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- ١٩ - البزدوى ، على بن محمد ، كشف الاسرار ، طبعة تركيا ١٣٠٨ هـ .
- ٢٠ - البياضى ، كمال الدين احمد ، اشارات المرام من عبارات الامام ، تحقيق يوسف عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ .
- ٢١ - حاجى خليفة ، مصطفى عبد الله ، كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٤١ .
- ٢٢ - الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ، كتاب الانتصار ، تحقيق نيبرج ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ .
- ٢٣ - الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر ، الاربعين في اصول الدين ، طبعة حيدر آباد ١٣٥٣ هـ ، مفاتيح القيب ، طبعة القاهرة ١٣٠٧ هـ .
- ٢٤ - الزبيدى ، محمد بن محمد الحسينى ، اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٢٥ - السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد ، كتاب الانساب ، حققه مرجليوث ، طبعة لندن ١٩١٢ .
- ٢٦ - السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٢٧ - السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، طبقات المفسرين ، طبعة ليند ١٨٣٩ ، منها صورة فوتوغرافية ، طهران ١٩٦٠ م .
- ٢٨ - الشهرستاني ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .
- ٢٩ - شيخ زادة ، عبد الرحيم بن على ، كتاب نظم الفوائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدي والاشعرية ، طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣٠ - الصابونى ، نور الدين احمد بن محمود ، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ .
- ٣١ - الصفدى ، صلاح الدين خليل بن أبيك ، الوافى بالوفيات ، حققه ريتز ، طبعة استانبول ودمشق ١٩٣١ - ١٩٥٩ .
- ٣٢ - طاش كوبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ .
- ٣٣ - الطحاوى ، الامام احمد أبو جعفر ، بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ هـ .
- ٣٤ - على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٣٥ - الفزائى ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٦ - فاسم ، محمود ، مناهج الادلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٧ — القاضى عبد الجبار ، كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر .

٣٨ — القرشى ، محمد بن أبى الوفا ، الجواهر المضية فى طبقات الحنفية ، حيدر آباد .

٣٩ — اللكنوى ، محمد بن عبد الحى ، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٤٠ — محمد عبده ، رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٠ .

٤١ — النسفى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

ثالثا : مراجع أوروبية

42 — ALLARD, M., Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ashari et de ses premiers grands disciples, Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1965.

43 — KHOLEIF, F., A study on Fakhr al-din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Dar El-Mashreq, Beirut, 1966.

44 — MACDONALD, D., Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903.

45 — PATTON, W., Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, Leyden, 1897.

46 — VAJDA, G., "Le temoignage d'al-Maturidi sur la Doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", Arabica, Revue d'Etudes Arabes, tome XIII, pp. 1-38, Année 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

47 — Von Manfred, „Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an", Der Islam, vo. 41, 1965.

★ ★ ★



الإسلام المناضل

أحمد ابوزيد

واحياء القيم الإسلامية الأصيلة ، على أساس أن ما أصاب العالم الإسلامي من تدهور وتخلّف إنما نشأ نتيجة اغفالها والانحراف عنها ، وعدم التمسك بالتعاليم الإسلامية الخالصة ، بينما يرى البعض الثالث ضرورة الجمع بشكل أو بآخر بين التقاليد والتعاليم الإسلامية ومتطلبات العصر الحديث والمزج بينها ، مع إعادة تفسير القيم القديمة وتطويعها للاوضاع السائدة في العالم الآن . وتلاطم هذه الآراء ينبىء عن وجود ثورة فكرية عاطفية كامنة في عقول المسلمين وصدورهم على الوضع الذي يجدون فيه أنفسهم ومجتمعهم وثقافتهم وحضارتهم ، وقد عبرت هذه

يمر العالم الإسلامي في الوقت الحالي بمرحلة هامة من تاريخه، تشهد تغيرات جذرية في بعض الاوضاع القائمة والتي سادت فيه لفترات طويلة من الزمن ، ولذا فهو يحاول أن يراجع نفسه فيها ويقومها تمهيدا لاصلاحها او القضاء عليها تماما ، لو كان في هذا ما يضمن له السير في الطريق القويم الذي تختلف الآراء حول تحديده . فبينما يرى البعض أن العالم الإسلامي لن يحقق أي تقدم ، بل ولن يستطيع الصمود والبقاء الا بمسايرة ركب الحضارة الحديثة ، وهي في أساسها وجوهرها حضارة غربية مادية ، يرى الكثيرون ضرورة الرجوع الى الماضى

بوحى الاحداث القائمة ، ولذا جاءت على درجة كبيرة من الضحالة وسوء الفهم ، نتيجة للتسرع للملاحقة تلك الاحداث ، ولكن البعض - وهو قليل على اية حال - يتميز بالدقة والعمق في التحليل والرصانة في الحكم ، والقدرة على الفوص في اعماق العقيدة الاسلامية - ان صحت هذه التسمية . والمهم هنا ، مرة اخرى ، هو ذلك الاتفاق الذى يكاد يكون اجماعا على أن هذه الحركات الاحيائية والثورة ليست مجرد انتفاضات وقتية تبدأ وتزول بزوال اسبابها ، وانما هى مواقف راسخة واتجاهات واضحة بدأ العالم الاسلامى يسير فيها ، وانها تمثل نقطة افتراق طرف بين الحاضر الاسلامى المتخلف بكل مشكلاته وسلبياته ، والمستقبل الاسلامى الذى سوف يتميز بدرجة اعلى من الايجابية والقدرة على المبادرة ، وان كانت هذه (الصحوة) سوف تحتاج بغير شك الى فترة طويلة حتى تتمكن من ترسيخ اقدامها وتحقيق اهدافها ، كما ان معظم هذه الكتابات تعالج الاسلام كدين وثقافة وأسلوب للحياة ، ونحاول ان تربط بين الثورة المعاصرة في العالم الاسلامى والحركات الثورية القديمة التى عرفها الاسلام خلال تاريخه ، لكي تدلل في آخر الامر على أن تاريخ الاسلام كان مفعما دائما بالحياة والحركة على عكس ما يعتقده الكثيرون فالاسلام هو دين حياة ودنيا بقدر ما هو دين عقيدة وآخرة . ولم تظهر كل هذه النواحي بكل ذلك التكامل والقوة والوضوح بقدر ما ظهرت في كتاب جود فرى جانس

G. A. Jansen ; Militant Islam, Pan, London, 1979

وعنوان الكتاب ذاته يوضح الاتجاه العام الذى يسيطر عليه والمنطلق الذى ينطلق منه الكاتب والروح التى تسوده ، ولكنه يتميز مع ذلك في النظرة الشاملة الكلية الى الاسلام ، وهى نظرة ترجع بغير شك ، الى حد كبير ، الى خبرة المؤلف الطويلة بالشرق الاوسط والعالم الاسلامى والعربى بالذات ، حيث عاش وعمل ما لا يقل عن ربع قرن زار خلالها

الثورة عن نفسها في اكثر من حالة في شكل انتفاضة قد تكون مسلحة ليس فتتطد ضد الاوضاع الداخلية التى تسود المجتمع الثائر ، بل وأيضا ضد القوى الخارجية التى كثيرا ما تكون متحكمة في اقدار ذلك المجتمع ومسئولة بالتالى - بشكل مباشر أو غير مباشر - عما أصابه من تخلف وتدهور وانحطاط . ولعل أوضح مثال اماننا الان لمثل هذه الانتفاضات هو الثورة الاسلامية في ايران .

ولقد جذبت حركات الاحياء الاسلامى المختلفة والثورات المرتبطة بها ، وما تعبر عنه هذه الحركات والثورات من روح التمرد اهتمام عدد كبير من الكتاب في الغرب ، وظهر نتيجة لذلك - حتى قبل الثورة الاسلامية في ايران - عدد كبير جدا من المقالات والدراسات والكتب التى تحاول تحليل هذه الظواهر الجديدة وردها ليس فقط الى الاوضاع القائمة الان في المجتمع الاسلامى بعامه ، بل وأيضا الى طبيعة الاسلام نفسه وجوهره وماضيه وكفاحه الطويل ، والتحديات الكثيرة التى قابلها وصمد لها وغلب عليها . واسهم في هذه الكتابات عدد من كبار المستشرقين والمتخصصين في التاريخ الاسلامى والتاريخ الحديث على السواء ، وذلك فضلا عن المقالات الكثيرة التى ظهرت - ولا تزال تظهر - في الصحف الكبرى في الغرب والتى توفّر على كتابتها صحفيون عملوا لفترات طويلة في العالم الاسلامى ، مما اتاح لهم فرصة دراسة اوضاعه ونظمه وتقاليده وثقافته ومشكلاته عن قرب . وعلى الرغم من أن كثيرا من هذه الدراسات ظهر في الستينات فان تفجر الثورة الاسلامية في ايران كان ايدانا بظهور سيل جديد من المقالات والكتب التى تذهب كلها الى أن هذه الثورة هى بمثابة شارة البدء لقيام عصر جديد للعالم الاسلامى والحضارة الاسلامية ، وهو عصر سوف يتميز بالتحدى وتوكيد الذات الاسلامية ، وفرض الوجود الاسلامى على العالم المعاصر . وصحيح ان كثيرا من هذه الكتابات كتبت

وتوجيهات للملبس والمأكل والصحة العامة.. انه دين ودولة أو دين وسياسة معا ، وهى كلها أمور لا توجد فى غيره من الشرائع - على الأقل بهذا القدر من الوضوح . وهذه نقطة هامة خليقة بأن تؤخذ فى الاعتبار طيلة الوقت وبخاصة حين ندرس الحركات الثورية الحالية التى يموج بها العالم الاسلامى . فالحديث عن الاسلام الثائر او الاسلام المناضل او الاسلام المحارب او عن الثورة الاسلامية وما الى ذلك من العبارات التى تتردد فى الكتابات المعاصرة ، هو حديث يأخذ فى الاعتبار البعدين المختلفين المتكاملين : الدين والسياسة معا .

هذا هو الذى يجعل الكثيرين من الكتاب والمفكرين والباحثين ، سواء المسلمين منهم أو الاجانب ، يذهبون الى أنه فى أنة دولة تكون غالبية السكان فيها من المسلمين فان السياسة تعنى بالضرورة - بالنسبة لهم - « السياسة الاسلامية » ، وانه حيث تكون السياسة « زمنية » أو « وضعية » فان تلك الدولة لا تعتبر فى نظر هؤلاء دولة اسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة . وهذا أيضا هو الذى يدفع هؤلاء الكتاب والباحثين الى القول بأن الاسلام الثائر أو المناضل أو المحارب ، ليس فقط تاريخا طويلا ، بل وسيكون له أيضا مستقبل طويل ، وهو أمر يبدو أنه يؤرق الكثيرين من رجال الدولة والسياسة فى الغرب ، لأن مثل هذه الثورات والنضال والكفاح الذى قد يكون مسلحا حين يقتضى الأمر ذلك سوف تظل واردة ما دامت هناك دول يؤلف المسلمون الغالبية العظمى من سكانها ، ولكنها تعجز فى الوقت ذاته عن أن توفق بين سياستها الداخلية والخارجية من جهة ، وتعاليم الاسلام الاصلية من الجهة الاخرى . والتوفيق بين هذين الجانبين أو على الاصح الجمع بينهما ليس بدعة على أى حال ، وانما هو من صميم الاسلام ، وهو أمر واضح فى القرآن الكريم ذاته ، كما أنهما يظهران بوضوح فى تطور الدور الذى قام به النبى صلى الله عليه وسلم أثناء حياته ، فحين كان النبى فى مكة ، نزلت

معظم البلاد العربية ، كما عمل لبعض الوقت فى السلك الدبلوماسى الهندى فى القاهرة واسطنبول وجاكرتا وبيروت ، قبل أن يتقاعد ويتفرغ للكتابة ومراسلة بعض المجلات الرصينة وبخاصة الايكونوميست Economist

(١)

وبراعة هذا المدخل الشمولى أو المدخل الكلى تتمثل فى أن يهيبء للباحث أن يعطى صورة واضحة متكاملة عن الاسلام فى تطوره وديناميكيته ، وما يتفاعل فيه من مختلف القوى والاتجاهات ، بل وما يتعرض له من غزو ايديولوجى ، وموقفه هو نفسه من الايديولوجيات المختلفة . فالاسلام ليس مجرد دين أو عقيدة بالمعنى العام الشائع البسيط الذى يدخله كثير من التشويه ، كما انه ليس مجرد مجموعة من القواعد السلوكية التى تنظم حياة الانسان والمجتمع ، وانما هو أسلوب كامل للحياة يصل تأثيره الى كل جوانب الوجود الانسانى ويصبغها بصبغة خاصة متميزة ... انه يقود حركات الانسان ويوجهها فى كل مضارب الحياة : الفردية منها والاجتماعية ، المادية منها والمعنوية : الاخلاقية منها والاقتصادية والقانونية والثقافية القومية منها والدولية على السواء على ما يقول دانييل فى كتابه عن « الاسلام والغرب N. A. Daniel ; Islam and the West, 1962

وهذه الاوصاف التى يذكرها دانييل هى فى الحقيقة آراء وأقوال تتردد لدى كل المسلمين وتعبر عن وجهة نظرهم فى دينهم ، ويرون أنها هى الخصائص التى تميز الاسلام عن غيره من العقائد والاديان الاخرى بما فيها الاديان السماوية . فالاسلام نسق من المعتقدات بغدر ما هو طريقة للعبادة . انه ثقافة وحضارة معا .. انه نظام قانونى كامل وشامل ، ونسق اقتصادى وأسلوب وطريقة للعمل .. انه سياسة وأسلوب للحكم والادارة . فهو يضع قواعد تنظم الوراثة والطلاق مثلما يضع قوانين للسلوك والتصرف فى الحياة اليومية ،

ارتبطت به ، فهى كلها أمور معروفة ، ولكنها تمثل تحديا من أكبر التحديات التى واجهت الاسلام والمسلمين منذ ذلك العصر المبكر ولا تزال قائمة حتى الان . الا أن المسلمين يعرفون كيف يتغلبون عليها بحيث تتعايش الفرقتان الرئيسيتان معا في سلام وتناهم فى أغلب الاحيان تحت راية العقيدة الواحدة .

ولم يسلم الاسلام بعد ذلك من توجيه بعض الانتقادات اليه من الغرب غير المسلم ، وهى انتقادات ترقى الى مصاف الاتهامات حسب ما يقول كل من دانييل وجانسن ، وظلت هذه الاتهامات تتردد خلال ما يزيد على الالف سنة من تاريخه بحيث أصبحت تؤلف جزءا أساسيا من نظرة الغربيين المسيحيين الى الاسلام وفكرتهم عنه . وكان على الاسلام والمسلمين أن يخوضوا حربا فكرية وكلامية وإعلامية طويلة لدحض هذه الاتهامات التى يعتبرونها مفتريات ، وتبيين وجهة نظر الاسلام فيها والدفاع عن هذه النظرة . وتناخص هذه الاتهامات فى أربعة أساسية هى : أن الاسلام انتشر بحد السيف ، متخفيا تحت رداء الجهاد أو الحرب المقدسة ولم ينتشر عن طريق الانعناع ، وأن الشريعة الاسلامية تفرض على بعض الجرائم والانحرافات عقوبات تعتبر فى نظر الغرب قياسية بل و (وحشية وبربرية) حسب تعبيرهم لأنها لا تتفق فى صرامتها مع حجم تلك الجريمة ، وأن الاقتصار الاسلامى اقتصاد غير واقعى لانه يرفض كلية فكرة الفائدة على رأس المال بدعوى أنها نوع من الربا الذى يحرمه الاسلام ، وأخيرا فإن الاسلام بتعاليمه الخاصة عن تعدد الزوجات والطلاق يحدد للمرأة مكانة دنيا فى المجتمع تكاد تشبه العبودية .

وعلى الرغم من أن هذه الامور الاربعة أقرها الاسلام وجاءت فى القرآن الكريم مما يجعل من الصعب على المسلم أن يقبل الجأل أو الشك فيها فإن للمسلمين ردودهم التى

الآيات المكية التى تتعلق فى الاغلب بأمور العقيدة والتعاليم الدينية ، وحين انتقل الرسول الى المدينة جاءت الآيات والسور التى تتعلق بالاحكام والقواعد والقوانين ، أن امكن هذا التعبير ، وذلك بعد أن جمع النبى (ص) بين دور الرسول والقائد والزعيم والحاكم ورئيس الأمة والجندى المحارب ورئيس الدولة الذى يستقبل الوفود والسفراء . . نقد وضع النبى القوانين وأشرف على تنفيذها ، وهو أيضا أمر لا نجده لدى غيره من الانبياء والمرسلين ، أو حتى (الانبياء غير المرسلين) وأصحاب الاديان الكبرى غير السماوية مثل بوذا .

ولقد تعرض الاسلام منذ عصر الخلفاء الراشدين الذى يعرف عموما باسم العصر الذهبى لكثير من الهزات والقلقل التى أدت الى كل ما طرأ عليه بعد ذلك من خلافات وانقسامات . فخلال تلك الفترة القصيرة نسبيا التى استغرقتها حكم الخلفاء الراشدين قتل اثنان منهم غيلة وهما عمر وعلى ، كما مزق جسم الخليفة الثالث عثمان وهو يقرأ القرآن فى بيته . ومن هنا يذهب الكثير من المؤرخين الى القول بأن كل الخصومات والانقسامات التى هددت الاسلام والعالم العربى بالذات منذ ذلك الحين انما نشأت فى ذلك العصر الذهبى الذى كان بغير شك عصرا مجيدا ، إذ فتح المسلمون العرب فيه كل تلك المساحة الشاسعة الممتدة بين حدود الهند فى الشرق وطرابلس فى الغرب . وليس من شك فى أن النتيجة الرئيسية للنهضة الدموية - كما يصفها جانسن - للعصر الذهبى والتى تمثلت فى مقتل الخليفة الرابع (الامام على) كانت انقسام المسلمين منذ ذلك الحين الى الفرقتين الكبيرتين : الاغلبية السنية والاقلية الشيعية ، وهو انقسام لم يمكن اصلاحه أبدا ، والاغلب أنه سوف يظل قائما الى الابد . وليس ثمة ما يدعو الى الدخول هنا فى تفاصيل هذا الانقسام أو الخلافات السياسية والدينية الحادة التى

الخاصة وأسلوب حياتهم . ومن الخطأ أن نقيس كل شيء بالنسبة لما هو سائد في الغرب والحكم عليه بتلك المعايير الغربية التي تناسب مع الثقافة الاسلامية ككل . وعلى اية حال فانه على الرغم من كل هذه الانتقادات أو (الاتهامات) فان الاسلام يبدو مسيطرا سيطرة كاملة على حياة المسلمين حتى هؤلاء الذين يزعمون أنهم (تقدميون) و (متحررون)، وذلك لان الاسلام كما ذكرنا هو ثقافة وحضارة واسلوب للحياة والعيش والتكامل . وربما كان هذا هو أحد الاسباب التي دفعت مؤلف أحد الكتب التي ظهرت منذ وقت غير بعيد بعنوان **The 100 : A Ranking of the Most Influential Persons in History**

الى أن يجعل النبي محمدا (ص) يأتي في المقدمة وعلى رأس كل هؤلاء المائة الذين يضمنون فيما بينهم أنبياء وأصحاب رسالات وعلماء ومفكرين وفلاسفة ، بمن فيهم المسيح ذاته ، وبوذا وكونفوشيوس . وعلى الرغم من ان المسيحية أوسع انتشارا من الاسلام فانه مما لا يقبل الشك أو الجدل حتى لدى الغربيين أنفسهم ان تأثير المسيحية لم يكن أبدا أعمق من تأثير محمد والاسلام ، وبخاصة في أمور الحياة الدنيا . وربما كان ذلك راجعا الى أن المسيحية تفصل بين الدين والسياسة ، وتفرق بين ما لله وما لقيصر ، بينما يكاد الاسلام يرفض هذه التفرقة أو الثنائية . وربما كانت هذه النظرة العامة الشاملة الكلية هي السبب وراء عظمة الاسلام وارتباط المسلمين به بكل هذه القوة ، مما يساعده بغير شك على الصمود أمام كل ما يوجه اليه من تهمة وحروب ... لقد ساعد الاسلام على تماسك وصلابة الانبياء الاجتماعية والنظم التي تسود في العالم الاسلامي ، وهذه بدورها كانت خير عامل يساعد على صمود الاسلام وتماسكه في حربه أمام الهجوم الذي يشن عليه بوجه خاص من العالم المسيحي في الغرب .

يقابلون بها تلك الانتقادات وبخاصة فيما يتعلق بالزعم بانتشار الاسلام بحد السيف . وهذه على اية حال قضية سبق لنا أن تكلمنا فيها (انظر عدد التجربة الاسلامية من مجلة عالم الفكر: التمهيد ، ومقال الأستاذ الدكتور سعيد عاشور) . ولكن لا بد من أن نذكر هنا في الوقت ذاته بأن الخوارج كانوا يعتبرون الجهاد هو الركن السادس للاسلام الى جانب الاركان الخمسة المعروفة ، الا أن هذا الاتجاه لم يجد قبولا من عامة المسلمين . والواقع أن ثلاثة من مدارس الفقه الكبرى (والاستثناء الوحيد هو المذهب الحنبلي) تعتبر الجهاد بمثابة فريضة على كل مسلم حين تقتضى الظروف ذلك . ولكن على الرغم من كل ما يقال عن ضرورة اعلان الجهاد حين تتأزم الامور في العالم الاسلامي ، وعلى الرغم من تردد الكلمة بكثرة على السنة الكثير من الجماعات الاسلامية تحت ظروف معينة فان هذه الدعوات للجهاد لم تتحقق أبدا على الاقل بالشكل الذي يراد لها . وأوضح مثال لذلك هو الدعوة للجهاد ضد اسرائيل ... كذلك للمسلمين ردودهم على الانتقادات الموجهة لعقوبة رجم الزاني بأن الامر يتطلب وجود شهود عيان لتوقيع العقوبة ، وهو شرط يكاد لا يتوفر الا اذا اعترف الزانيان . أما اباحة تعدد الزوجات فهي ليست اباحة مطلقة، وإنما هي تخضع أيضا لشروط قاسية وصارمة منها العدل والمساواة بين الزوجات وهو أمر صعب التحقيق بنص القرآن ذاته ، ولكن الاسلام يعطى للرجل رخصة بالزواج تحت ظروف معينة حتى لا ينحرف الى الزنا ، كذلك فان مفهوم الربا لا ينطبق الا على الفوائد التي يحصل عليها المرء دون جهد وليس على الكسب المشروع .. وربما كانت العقلية الأوروبية تعجز عن تقبل مثل هذه التفسيرات والتأويلات على ما يقول هانسن ، ولكن المهم هنا هو أن المسلمين أنفسهم يؤمنون بها ويتقبلونها ويقبلون ما فيها من منطق ، بل وواقعية تتلاءم مع ثقافتهم

(٢)

في روما مثلاً والقديس مرقس في البندقية وغيرهما) والغريب في الأمر أن الحمائم تعتبر في كثير من أنحاء العالم ، وفي كثير من الثقافات المختلفة المتباينة ، وفي كثير من الأديان والعقائد ، دليلاً على أن المكان مكان مقدس تمارس فيه شعائر العبادة بالفعل ، وأن كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من وجود تفسيرات أخرى مادية ترد وجود الحمائم إلى أن المصلين يقدمون لها الطعام . وأياً ما تكون هذه التفسيرات فإن وجود الحمائم يعتبر دليلاً على (حيوية) الدين ، وممارسة شعائره بنشاط ، وبالتالي دليلاً على ارتباطه القوى بحياة الناس وارتباط الناس بدينهم وبدور عبادتهم .

الا أن هناك من الدلائل التي تشير إلى حيوية الاسلام أموراً أخرى أعظم وأجل من هذا كله . ولعل أهم هذه الدلائل والبيّنات فريضة الحج التي هي في الوقت ذاته عامل من أكبر العوامل في وحدة المسلمين وتماسكهم والتقريب بينهم ، بصرف النظر عن كل ما يقوم بينهم من تفاوت وتباين في الجنسية والسلالة والثقافة واللغة ولون البشرة ، والطبقة والمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي . وليس ثمة شك في أن الحج هو أكبر تجمع بشري يضم أناساً ينتمون إلى عدد كبير من الدول والجنسيات . ففي الأعوام الأخيرة كان عدد الحجاج في كل عام يصل إلى حوالي المليون ونصف المليون حاج أو أكثر ، ينتمون إلى سبعين دولة ، وصحيح أن الجمعية العامة لهيئة الأمم يحضرها ممثلون لعدد أكبر من الدول ولكن عدد الحاضرين أنفسهم لا يزيد عن بضع مئات . وصحيح أيضاً أن الهندوس يتجمعون بأعداد أكبر لممارسة شعائرتهم الدينية التي يلقون أثناءها بأنفسهم في مياه نهر الجانج (نهر جومنا) ولكنهم رغم كل هذا العدد الضخم الهائل ينتمون إلى جنسية واحدة ، نظراً لأنهم جميعاً من الهنود . أما الحج فهو التجمع البشري الوحيد الذي يجمع بين تعدد الجنسيات وتنوعها مع ضخامة

والواقع أن ثمة كثيراً من مظاهر السلوك اليومي التي قد تمر على النظرة الحافظة غير المتعمقة ولكن لها مع ذلك أهميتها من حيث الدلالة على قوة تماسك المسلمين والتفافهم حول الاسلام . فالمسجد مثلاً في كثير من البلاد الاسلامية لا يعتبر مجرد مكان عام للصلاة أو حتى للدرس الديني ، وإنما هو أيضاً إلى جانب ذلك مكان للراحة والاسترخاء دون أن يكون في ذلك تثريب على الناس ما داموا يحافظون على طهارته ونظافته ، أي أن المسجد يستخدم استخدامات أخرى لا تمت إلى العبادة بصلة . وكثيراً ما يلجأ طلاب المدارس إلى المسجد حيث يجدون في الجو الهادئ الوقور ما يساعدهم على الاستذكار ، بل وقد يجتمع الاصدقاء معاً في أحد الأركان لتمضية بعض الوقت في الحديث اليومي العادي . وفي بعض البلاد الاسلامية يترك الآباء أطفالهم الصغار في المسجد حتى يتموا هم قضاء حوائجهم من السوق ثم يعودون لاصطحاب أطفالهم إلى البيت وهكذا . ومما له دلالة هنا أيضاً أن المساجد الكبرى الجامعة توجد في وسط الاسواق العامة الرئيسية ، أي وسط الحياة اليومية الصاخبة ، ولا يستثنى من ذلك المسجدين الكبيرين في الاسلام : الحرم المكي والمسجد النبوي في المدينة ، كما أنه يصدق على الأزهر الشريف في القاهرة ، والمسجد الأموي في دمشق ، والمسجد الكبير في طهران ، وجامع الزيتونة في تونس ، وهكذا .

ومن المظاهر التي تؤخذ دليلاً على (حيوية) أي عقيدة أو دين ، والتصاقه بحياة الناس وارتباط الناس به ، وجود أسراب الحمام أو اليمام بالقرب من دور العبادة . وهذه ظاهرة نجدها في فناء المسجد الحرام والمسجد النبوي مثلما نجدها في المسجد الأموي ، وفي الأزهر الشريف ، كما نجدها في أماكن العبادة الكبرى في الغرب (كاتدرائية القديس بطرس

والمهم من هذا كله هو أن هذه الأدلة والبراهين تشير كلها الى مدى قرب الاسلام من الحياة الواقعية التي يحياها المسلمون والمؤمنون به ، كما أنها دليل قاطع على كليته وعالميته ، وعلى مدى نموه وانتشاره . وهذه كلها أمور تثير لدى الكتاب الاجانب السؤال الهام : لماذا كان الاسلام - دون غيره من الاديان السماوية بل والاديان الكبرى الأخرى - ينفرد بتلك القدرة على توكيد الذات ، بل وفرض نفسه على الثقافات الأخرى التي يحتك بها ؟

هناك اسباب كثيرة ، لذلك حاول جانسن ودانييل وغيرهما تلخيصها في مجال مفارقاتهم بين المسيحية والاسلام . ولعل أول سبب يوجه اليه هؤلاء الكتاب الانظار هو ما يسميه جانسن « شباب الاسلام » أي حدائته بالنسبة لغيره من الاديان السماوية والاديان الكبرى الأخرى . ذلك أنه لم يمض على ظهور الاسلام حتى الآن سوى أربعة عشر قرناً بينما تناد المسيحية تكمل العشرين قرناً من حياتها ، كما ان البوذية ظهرت منذ حوالي ستة وعشرين قرناً . والذي يهدف اليه هؤلاء الكتاب من ذلك هو ان الاسلام سوف يفقد قوته الدافعة بمرور الزمن تماماً مثلما حدث للدينين الآخرين ، ولا ينسى جانسن بالذات أن يذكرنا في هذا المجال بأنه في القرن الرابع عشر الميلادي كانت المسيحية تتمتع بقوة تماثل قوة الاسلام في الوقت الحالي (القرن الرابع عشر الهجري) وبلغت هذه القوة ذروتها في العالم الاوربي الذي يعتبر المعقل الحديث للمسيحية . الا انه يعترف في الوقت ذاته بأنه من الطبيعي ان يشمر المسلمون بكثير من الفخر والاعتزاز بدينهم ، لأنه استطاع ، رغم هذه الحداثة النسبية ، ان يحقق كثيراً من الانتصارات وان يبلغ كل هذا الانتشار الواسع ، وذلك فضلاً عن أنه هو آخر الاديان السماوية ، وبذلك فهو يعتبر في نظر المسلمين (أفضل) هذه الاديان وأكثرها نضجاً وكمالاً . كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين وهو بالتالي ايضاً (أفضلهم) جميعاً ، وان لم يقل المسلمون

العدد . ورغم كل هذا التباين والتفاوت والاختلاف فإن ملابس الاحرام توجد بينهم جميعاً وتزيل ما بينهم من فوارق ، بحيث يصبح الشعور الوحيد الذي يسيطر عليهم جميعاً هو الاحساس بأنهم اخوة وأخوات في الاسلام . وهو أمر مهم للغاية ، وينجم هذا الشعور من الايمان الديني العميق مع (الفرحة) والابتهاج النابعة كلها من الاحساس بالقرب من الله ، ذلك القرب الذي يعبر عنه في التلبية (لبيك اللهم لبيك) . والكتاب الاجانب أنفسهم الذين تعرضوا لدراسة الحج يرون فيه دليلاً واضحاً على أن الاسلام ليس مجرد عقيدة حيوية او دين حي ، وانما هو شيء اكبر من هذا بكثير . . . انه - حسب تعبير جانسن - « قوة دافعة عارمة تمزج الناس معا في شعور عميق بالوحدة والاخاء » . ومع ذلك ، ورغم جلال الحج ، فانه لا يغفل الجانب الدنيوي او العملي من حياة الناس ، وهو جانب يتمثل في ممارسة التجارة وعقد الصفقات والاتفاقيات بين رجال الاعمال من مختلف أنحاء العالم الاسلامي .

وتعدد هذه الجنسيات التي تحضر الحج دليل واضح من ناحية أخرى على مدى انتشار الاسلام وقدرته على جذب الناس اليه كدين وثقافة . بل الاكثر من هذا فان انتماء بعض هذه الجنسيات الى الاسلام كان له تأثير قوى وواضح وفعال في غير العالم الاسلامي ذاته . واكبر مثل على ذلك هو أن انتشار الاسلام في افريقيا السوداء وتمسك الافريقيين به وتحمسهم له كان من العوامل المؤثرة في ظهور حركة جماعة المسلمين السود في أمريكا في السنوات الأخيرة » . « فالاسلام الافريقي » لم يفتح فقط الباب لدخول الاسلام الى الأمريكيين السود ، بل انه ساعد أيضاً على تصحيح كثير من الاخطاء والمبالغات التي كان يقع فيها أنصار حركة المسلمين السود الأصلية التي لم يكن يربطها بالاسلام الحقيقي الا القليل ، ولم تكن تفهم منه سوى النزر اليسير .

المسلمين كان هو القوة الأساسية فى القضاء على الفتن بين المسلمين حينما تقوم بينهم اية خلافات . وتاريخ الاسلام نفسه كفىل بأن يبين لنا أن مثل هذه الحروب كانت نادرة جدا بالقياس الى ما يحدث بين الدول المسيحية ، وهذه حقيقة تحسب لصالح الاسلام وتقف الى جانبه كقوة مادية وروحية ، وكعامل من عوامل التماسك والتضامن بين أتباعه .

ثم هناك أخيرا طبيعة الاسلام البسيطة السهلة السمحة . فأركان الاسلام قليلة العدد (خمسة أركان) ومحددة ، كما أن الاسلام دين عملى يهتم بأمور الحياة الواقعية قدر اهتمامه بالجوانب الروحية ، ويعطى بذلك لأمور الدنيا من العناية ما يعطيه لشئون الآخرة . وليس ثمة أصدق مما قالته ماري كنجزلى فى هذا الصدد أثناء اشتغالها بالتبشير فى غرب افريقيا من أن « الاسلام يهين للرجل الافريقى العادى طريقا للاستقامة والفضيلة بأوضح وأسهل مما تقدمه له المسيحية » . فهو لا يفرض على أتباعه كل تلك القيود الصعبة المتزمتة على الحياة الجنسية، وذلك على اعتبار أنه يبيع لهم تعدد الزوجات عند الضرورة ، وهو الأمر الذى يتفق مع تقاليدهم ونظمهم المتوارثة ، كما أنه لا يعد الناس بوعود كثيرة ولا يتطلب منهم بالمثل مطالب ضخمة كما هو الشأن فى المسيحية ، ولذا افلح فى الصمود والبقاء فى افريقيا رغم كل ما تعرض له من هجوم وتهجم وافتراءات . واذا كان أعداء الاسلام يصفونه بأنه دين جامد يصعب عليه أن يعدل من تعاليمه بحيث تتماشى مع واقع الحياة فإن هذا غير صحيح ، والا لما استطاع أثناء انتشاره أن يتكيف مع الثقافات العديدة المختلفة التى غزاها خارج العالم العربى . فلقد سمح بدخول كثير من التغيرات اليه نظراً لبساطته هو نفسه ، ولا يزال الاسلام حتى الآن يتقدم الى مناطق جديدة لها ثقافتها المختلفة فيمتصها وتصبح جزءاً من تراثه . وهذا واضح بالذات فى تقبل فنون العمارة المختلفة

ذلك صراحة لأن الاسلام يحض على احترام الانبياء . بل الأكثر من هذا فإن القرآن الكريم هو كلام الله الذى لم يخضع للتحريف أو التبديل (انا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) مثلما حدث للتعاليم المسيحية . وعلى الرغم من كل ما يقال ضد اغلاق (باب الاجتهاد) فى القرن العاشر فإن ذلك ساعد بشكل أو بآخر على حفظ الشريعة على نقائها الاول كما يرى الكثيرون . فإغلاق باب الاجتهاد لا يعنى اذن الجمود بقدر ما يعنى الأصالة والنقاء والصحة والقرب من الاصل ، وكلها أمور تعطى الاسلام قوة وقدرة على البقاء والصمود .

والغريب فى الأمر - كما يرى حانس - هو أن الاسلام ظل ديناً قوياً ويحتفظ بكثير من الحيوية الدافعة نتيجة لعدد من العوامل المضادة التى كانت خليقة بالقضاء عليه ، ولكنها بدلا من ذلك زادت من تماسك المسلمين وساعدت على بقاء الاسلام ذاته وازدهاره . فالخلافات والانقسامات التى تعرض لها الاسلام والتى أدت الى انقسام المسلمين الى السنة والشيعنة أضعفت بغير شك من قوة المسلمين وقللت من منعتهم ، بحيث أمكن للصليبيين فى الحرب الصليبية الاولى من غزو فلسطين واحتلال بيت المقدس . الا ان هذه الصدمة العنيفة افلحت فى ايقاظ المسلمين وعملت على تماسكهم بحيث استعادوا بيت المقدس على يدى صلاح الدين عام ١١٨٧ ، وأدى هذا الانتصار من ناحية أخرى الى اشتداد قوة التيار السننى وتراجع المذهب الشيعى ، بحيث بات منحصراً فى مناطق معينة بالدات ومتفرقة فى العالم العربى والعالم الاسلامى ، ولم تعد الشيعة تؤلف أذلية السكان الا فى ايران . كذلك أدى تقدم وازدهار المذهب السننى الى التمسك بالاسلام النقى التقليدى الاصيل ، وان كانت ظهرت جهود صادقة لاصلاح أمور الدين ، مثل محاولة الامام ابي حامد الغزالى (احياء علوم الدين) فى القرن الثانى عشر أيضاً . وعلى أية حال فإن ما يتميز به الاسلام كعامل موحد بين

رايته والدفاع عنه ونشر تعاليمه رجال عاديون يحبون الاسلام أكثر مما ينفرون عنه . وهذا سر من اسرار قوة الاسلام وعظمته رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

ويحاول بعض الكتاب الغربيين ان يردوا ذلك التقدم والانتشار الى عوامل وأسباب يعتبرونها في الوقت ذاته نواحي نقص وقصور في الاسلام اذا قورن بالمسيحية ، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول من تناقض . فالاسلام بالضرورة ، كما يقولون ، هو دين المضطهدين والمضطهدين والمستضعفين في الارض ممن يرفض المجتمع الذي يعيشون فيه ان يتقبلهم او يعترف بانتماهم اليه فأصبحوا بذلك وحسب تعبير هؤلاء الكتاب - بغير جذور ممتدة وضاربة في باطن ذلك المجتمع . وهؤلاء المضطهدون والمستضعفون كثيرون ، بل انهم يزدادون باطراد واستمرار نتيجة للتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في كثير من بلاد العالم ، ولا يجدون مهربا او موئلا لهم جميعا الا في الاسلام الذي يمنحهم شخصية واضحة ، ومجتمعا دينيا ينتمون اليه ، وثقافة ينخرطون فيها . ولقد ذهب البعض هنا الى حد القول بأن الاسلام هو بالضرورة ايضا دين المجتمعات المتخلفة او ما يعرف عموما باسم العالم الثالث الذي لم يصل بعد الى مرحلة التصنيع او التحضر . ومع أن هذا في حد ذاته قد يكون عاملا من العوامل الاساسية الهامة التي ساعدت الاسلام على الاحتفاظ بأصالته ونقاؤه وصفائه بحيث لم تتسرب اليه ادران المدنية الحديثة السائدة في المجتمعات الاوروبية ، والتي وجدت طريقها بالفعل الى المسيحية فافسدت الكثير من أمرها ، الا أن هذا يؤخذ في بعض الكتابات على أنه علامة عجز من الاسلام عن أن يغزو المجتمعات المتقدمة الراقية ويعيش فيها ويردهر . فهو دين يناسب العقلية الساذجة البسيطة ، او الأكثر تخلفا ، بل انه في رأي الكثيرين يساعد على التخلف والتأخر بما يحمل في طياته من تعاليم تحض على التريث والصبر والتسليم والرضا بالواقع والايمان بالقدر

وتطويعها في بناء المساجد التي تتفاوت اساليبها المعمارية من مجتمع لاجتمع نتيجة لتأثرها بالظروف المحلية التي تسود تلك المجتمعات ، وذلك فضلا عن تقبل الكثير من العادات والتقاليد واساليب الحياة المحلية . ويرى الكثير من الكتاب الغربيين أن ذلك ، ان دل على شيء ، فانما يدل على مدى تسامح الاسلام وسماحته .

وربما كان هذا التسامح راجعا لسبب فقط الى بساطة تعاليم الاسلام التي لا تتنافى مع كثير من التقاليد الاصلية ، وانما ايضا الى نفس عملية نشر الاسلام ودخوله الى بعض هذه البلاد . ففي أفريقيا السوداء مثلا لم يدخل الاسلام بحد السيف او حتى بالتبشير على ايدي العلماء والمشايع بقدر ما دخل على ايدي التجار العاديين ورجال الطرق الصوفية وجماعات الاخوان ومن اليهم . ومما يؤسف له حقا ان الدور الذي لعبته الطرق الصوفية والدرأويش والاخوان في نشر الاسلام ، بل وتعاليم هذه الجماعات وتنظيمها ، لم تلق العناية الجديرة بها ، وان كانت هناك بعض الاعمال الجيدة التي ظهرت اخيرا حول هذا الموضوع . ولكن الذي لا شك فيه هو ان الطرق الصوفية ساعدت على تقريب الاسلام الى قلوب الناس وبخاصة في المستويات الدنيا ، فظهر الاسلام بذلك دينا نابضا بالحياة . ويجب ألا ننسى في الوقت ذاته أن هذه الجماعات كانت دائما تتقدم صفوف المجاهدين وتدخل في معارك عسكرية وسياسية عنيفة ضد القوى الزاحنة من الغرب المسيحي ، وبذلك كانت دائما حصنا منيعا للحفاظ على الاسلام . . . من هنا كانت جهود هؤلاء التجار ورجال الطرق الصوفية والاخوان في نشر الاسلام والدفاع عنه تعتبر صفحة ناصعة ومجيدة في تاريخ الاسلام وحرية ضد الوثنية والمسيحية والاديان الاخرى ، مثلما هي جهود مشرفة في كفاح الاسلام من أجل البقاء والاستمرار والصمود ، كما كانت اداة فعالة في ظهور ما يسميه بعض المفكرين والكتاب الغربيين « الاسلام الشعبي » الذي يحمل

اصوات التشكيك لا تلبث ان ترتفع كما هو الحال حين يقول جانسن مثلا : « اننا نسهم بهذا كله ، ولكن علينا مع ذلك ان ننتظر لنرى ما سيفعله التصنيع والتحضر وحياة المدن الحديثة بالمسلمين فى البلاد التى لا تزال تمر فى الآونة الحاضرة بهذه المرحلة ، مثل السعودية ومنطقة الخليج وايران - قبل ان تنشب الثورة التى أطاحت بالشاه » .

وليس من شك فى أن التقدم العلمى أفاد الاسلام من بعض الوجوه على الأقل . فالتقدم الذى طرا على وسائل المواصلات والنقل يعتبر من أهم العوامل التى شجعت على ازدياد الاقبال على أداء فريضة الحج ، كما ان وسائل الاعلام والاتصال الجماهيرى ساعدت مساعدة فعالة على التعريف بالدين ونشر الوعي الدينى وتنزيه الدين عن كثير من الخرافات والشوائب التى كانت تتسرب الى (الدين الشعبى) . وقد يكون المثقفون أو (الصفوة) كما يحب علماء الاجتماع احيانا أن يسموهم ، أقل اقبالا على ممارسة شعائر دينهم (ولو ان هذه مسألة تحتاج الى دراسة حقلية اعمق) ، بل وقد يمارون ويجادلون فى الاسلام مثلما يمارى المثقفون المسيحيون فى الغرب ، ويجادلون فى المسيحية وفى دور الدين فى المجتمع . ولكن هذه ظاهرة عامة يتصدى لها المسلمون المخلصون بالرد والدحض والتفنيد ، وكثيرا ما تفيد هذه المناقشات فى الكشف عن كثير من جوانب الاسلام الخفية ، أو تعميق المعرفة به تماما ، أى أن الامر ليس شرا كله ما دام يجد من يتصدى له بالنقاش والبحث والدراسة . ومهما يقل من أن الحياة الحديثة قد تصرف الناس عن الاسلام فالأغلب ان الاسلام بتعاليمه السهلة الواضحة البسيطة السمحة سوف يظل يجذب أعدادا كبيرة من الناس فى المستقبل على ما ذكرنا . بل الملاحظ هو أن أعدادا متزايدة من الناس فى المجتمعات الغربية التى وصلت الى مرحلة (ما بعد التصنيع) والذين ضاقوا بكل مظاهر تلك الحياة المادية التى

والتوكل وما إليها ، وذلك على أمل أن يعوض الله المؤمنين الصابرين الراضين القانعين خيرا من هذا كله فى الآخرة . ويرى جانسن أنه على الرغم من أن هذه الأقوال فيها شيء من الصحة ، إلا أن بعض الحقائق زيفت وأساء فهمها وتأويلها من جانب الكتاب الغربيين . فمع أن المجتمعات الاسلامية لا تزال مجتمعات تقليدية الى حد كبير فان دخول التصنيع والمدينة الحديثة الى بعضها لم يؤد حتى الآن الى حدوث تغيرات جوهرية جذرية فى نظرة الغالبية العظمى من السكان الى الدين ، فضلا عن أنه يؤدى الى القضاء عليه أو حتى الاستهانة به ، على الرغم من كل ما قد يبدو فى الظاهر وعلى السطح مخالفا لذلك . فالتطبيقات الوسطى الدنيا ، وهى بالضرورة نتائج لدخول الصناعة ونشأة المدن الكبرى فى هذه المجتمعات ، هى من أكثر الطبقات تمسكا بالاسلام ومحافظة عليه وعلى ممارسة شعائره واتباع تعاليمه ولكن فى غير تعصب ، كما انها هى التى تشجع فى الوقت ذاته حركات الإصلاح الدينى ، سواء فى مصر أو ايران أو تركيا أو باكستان أو اندونيسيا . ففى مصر مثلا نجد أن المنطقة الواسعة التى تضم مدينة القاهرة وضواحيها الصناعية والتى يسكنها بضعة ملايين من البشر والتى تعتبر بغير شك اكبر منطقة صناعية فى العالم الإسلامى وأكثرها تحضرا وتعقدا وتقدما ، تضم مئات الآلاف من العمال والمستغلين بالصناعة ، وهؤلاء يعتبرون ، مع بقية السكان ، من أشد المسلمين تمسكا بدينهم ، حتى وإن لم يكونوا يعرفون كثيرا من الحقائق والتفاصيل عن تعاليم ذلك الدين . ومن الملاحظ أن شوارع القاهرة فى جميع الاحياء بغير استثناء تمتلئ بصعوف المصلين يوم الجمعة نظرا لأن المساجد تعجز عن أن تستوعب كل تلك الأعداد الضخمة ، وتكاد الشوارع والطرق تفلق تماما نتيجة لذلك . وهذا أمر له دلالة الواضحة على قوة الاسلام فى المدينة الاسلامية وعدم تعارضه مع التقدم الصناعى والحضرى ، على عكس ما يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون . ومع ذلك فإن

في مراكز او القاهرة او بكين يعيش حياته اليومية تبعا لمشاعره واحاسيسه عن الاسلام، وبمقتضى تلك المشاعر والاحاسيس ، لانه كان يدرك في اعماق قلبه ان عقيدته هي قوة حية . ولا تزال الغالبية العظمى من المسلمين حتى الان يدركون ذلك بشكل لا نجده في الاديان الاخرى . وربما كانت اشكال ونظم الحكومة الاسلامية والمجتمع الاسلامي بل والمؤسسة الدينية فانها جامدة وحالية من الحياة اثناء تلك القرون الستة ، ولكن تحت هذا الجمود الظاهري كان تيار الايمان يجرى باستمرار قويا مندفعاً ولا يزال يجرى حتى الان ربما بدرجة أقل ولكن بقوة كافية . فالدين يكون قويا او ضعيفا متهاكاً ، هامداً او حياً حسب ما يعتقد أتباعه وما يحسنونه ويشعرون به » . (Jansen, pp. 47-8)

ولكن على الرغم من كل هذه الحيوية الدافعة التي يتمتع بها الاسلام فقد كان بإمكانه ان يعيش في سلام وامان ، ولكنه لم يحظ في حقيقة الامر بتلك الراحة على الإطلاق ، ولم يترك شأنه لكى يستريح وينزوى في نطاق ضيق محدود . فمنذ السنوات الاولى من تاريخه واجه الاسلام كما ذكرنا كثيراً من التحديات الروحية والسياسية والثقافية من المسيحية بالذات ، ثم بلغ ذلك التحدى ذروته منذ بداية القرن السادس عشر ، وكان على الاسلام ان يناضل ويكافح ويحارب ويخوض المعارك ، وقد أفلح في أن يصمد لها وان يفيد منها كلها في آخر الامر .

(٣)

لقد كان امراً محتوماً ان يدخل الاسلام في ذلك الصراع الطويل والحرب المستمرة منذ البداية نتيجة للظروف والامور التي احاطت بظهوره ولازمت تطوره وانتشاره . فلقد ظهر الاسلام وانتشر اولاً في منطقة حساسة هي مفترق طرق بين ثلاث قارات ، ثم كان عليه بعد ذلك ان يقف موقف الصمود

تسود (مجتمعات الوفرة) ، بدأوا ينجذبون نحو الاسلام وتعاليمه البسيطة وحياته السهلة . ويتحولون اليه بالتالى ويمتثلونه . ومع ان أعدادهم لا تزال قليلة حتى الان الا انها تزيد باطراد الامر الذى يسبب الكثير من القلق في المجتمع الغربى .

كل هذا خليق بأن يكشف لنا عن خطأ ذلك الزعم الذى كان يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون ، والذى جاراهم فيه بعض المسلمين انفسهم - من ان الاسلام اصبح ديناً «ستاتيكيًا» لا يتقدم ولا يتطور ، وانه دخل مرحلة الجمود، ان لم يكن التخلف والتدهور منذ القرن الثالث عشر الميلادى ، وان المجتمع الاسلامى اصبح مجتمعا « حضرياً » وعاجزاً عن ان يواجه تحديات العصر الحديث . ولقد تصدى لهذه المزاعم احد كبار المستشرقين البريطانيين ممن لهم دراية واسعة بالاسلام والشرق نتيجة لظروف خاصة به تتعلق بنشأته الاولى بالاسكندرية وتربيته وتعليمه وثقافته العميقة ونظراته الواسعة المتفتحة ، ونعنى به **سير هاملتون جب** H. A. R. Gibb الذى يؤمن ايماناً عميقاً بحيوية الاسلام رغم كل ما يبدو عليه من مظاهر التأخر . ولقد حاول جب أن يعدد لنا الأدلة والشواهد والبينات « الخارجية » على هذه الحيوية خلال القرون الستة الأخيرة ، واعتبر من هذه العلامات والأدلة تكوين الامبراطورية العثمانية في الشرق الاوسط وامبراطورية المفلول في الهند ، واهياء المذهب الشيعى في ايران ، وانتشار الاسلام في كل من اندونيسيا وشبه جزيرة الملايو ، ونمو المجتمع الاسلامى في الصين ، وطرد الاسبان والبرتغاليين من المغرب ، واتساع **الحزام الاسلامى** في كل من شرق افريقيا وغربها (Gibb ; Modern Trends in Islam, 1952, p. 2) وقد يتشكك البعض في مدى دلالة هذه الاحداث على (حيوية الاسلام) ، ولكنهم رغم ذلك يعترفون ، حسب ما يقول جانسن ، بأنه « خلال هذه القرون الستة كان المسلم العادى

عرضنا له بما فيه الكفاية فى مقالنا عن « الاستشراق والمستشرقون » (مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الثانى عن التجربة الاسلامية) ولم تخف حدة هذا الهجوم وقسوة حملة التشكيك الا فى القرن التاسع عشر حين لم يعد العالم الاسلامى يشكل مصدر تهديد عسكرى مباشر للغرب والمسيحية ، وبدا الغربيون يدرسون الاسلام بشىء من الموضوعية . ولكن هذا لا يعنى ابدا توقف الغرب المسيحى تماما عن حملات الهجوم والتشكيك والتشهير ، اذ لا تزال هناك احكام كثيرة غير صائبة تصدر عن بعض الكتاب والمؤلفين ، وتحمل بين ثنائياها سوء الفهم أو سوء النية ، لدرجة أننا نجد رجلا مثل ليفونيان Levonian الذى يشغل الآن

منصب عميد كلية اللاهوت فى بيروت

The Near East School of Theology

والذى يفترض فيه أن يكون على معرفة وثيقة بالاسلام والعالم الاسلامى الذى يعمل فيه منذ سنين ، يقول فى كتابه (دراسات فى العلاقة بين الاسلام والمسيحية

Studies in the Relationship between Islam and Christianity, 1940

» ان المسيحية هى بالضرورة دين روحانى بينما الاسلام هو بالضرورة وفى جوهره دين غير روحانى » ، ويذهب الى حد وصف المسلمين عموما بالكسل والانانية والشهوانية وعدم الامانة . وهنا يبين لنا ان أساليب الهجوم والتشويه والتشهير غير العادلة على الاسلام التى كانت قائمة فى القرون الوسطى لا تزال قائمة بشكل أو بآخر فى الوقت الحالى مع اختلاف فى الدرجة فقط ، وان اتباع هذه الأساليب ليس قاصرا على أشخاص لأن يكون ماهية الاسلام الحق وانما يتبعها أيضا بعض العلماء والمفكرين الذين عاشوا فى ديار الاسلام لفترات طويلة . ولكن من الانصاف أيضا ان نقول ان المسيحيين الوطنيين فى البلاد الاسلامية أسهموا هم أيضا - ولو الى حد - فى هذه الحملة على الاسلام رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

أمام الغزو والانتشار الاوربيين الى المناطق التى يسود فيها . ولكن الاسلام لم يكتف بالدفاع عن نفسه خلال ذلك كله . بل أخذ المبادرة فى التحدى والهجوم منذ اول الامر على العالم المسيحى . وبلغ ذلك التحدى ذروته فى غزو الاسلام لاوروبا ذاتها ، خاصة وان ذلك الغزو لم يتم من الطرف الاقرب الى موطن الاسلام ، أى عبر مضيق البوسفور ، وانما اختار المسلمون أن يكون غزوهم لاوروبا المسيحية من الطرف الاكثر بعدا عن مضيق جبل طارق الى اسبانيا ، مما اثار فزع اوروبا من جيوش الاسلام التى كانت تهدد فرنسا ذاتها . ومع أن هذا المد الاسلامى فى اوروبا توقف عام ٧٣٢م بعد معركة بواتيه Poitiers فان الغرب المسيحى لم ينس ذلك أبدا للمسلمين فلقد غرس هذا التحدى والهجوم والتهديد نحو الاسلام والمسلمين انعكست كلها بعد ذلك فى حروب الاسترداد من ناحية ثم فى تلك الحروب التى شنتها دول الغرب على البلاد الاسلامية بعد أن استردت اوروبا قواها العسكرية ، وما تلا ذلك من احتلال واستعمار واساءة الى الاسلام والمسلمين بكل الوسائل الممكنة .

ولقد كان هذا الصدام بين الاسلام والمسيحية امرا محتوما أيضا نظرا لأنهما دينان سماويان يقومان على أسس متشابهة وبخاصة فيما يتعلق بالتوحيد ورفض الوثنية . ولكن الاسلام ، وهو أحدث الدينين - جاء لى يتم ويكمل الرسالة الكبرى التى بدأها الأديان السماوية السابقة عليه ، كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان آخر الأنبياء وخاتم المرسلين . وقد اتخذ هذا الصدام اشكالا مختلفة من الحرب السافرة أو المستترة ، وظهرت هذه الحرب بشكل خاص فى جهود المسيحيين فى مجال التبشير وفى حماية التشكيك التى شنها عدد كبير جدا من العلماء والمفكرين ورجال الدين المسيحى على النبى والاسلام . وليس ثمة ما يدعو الى تفصيل الكلام هنا فى هذا الموضوع ، فقد سبق ان

جانسن - ولو انه ليس من المشنفين بالانثروبولوجيا - ان بعض زعماء القبائل في اندونيسيا مثلا كانوا يتلقون من الارشاليات ما يعرف باسم disciple money لكي « يقوموا بتوريد المرشحين للتعميد » .

وكانت بعض الحكومات الاستعمارية في القرن الماضي تلجأ في محاربتها للاسلام والمسلمين الى اساليب واجراءات ملتوية مثلما كان يفعل الهولنديون في اندونيسيا من الضغط على المسلمين هناك كي تصرفهم عن تأدية فريضة الحج ، ومحاولة تخفيض عدد الحجاج ما أمكن . فقد كان هؤلاء الحكام يعتقدون أن « فيروس الاسلام المناضل » او الاسلام المكافح المحارب ينتقل الى الاندونيسيين خلال موسم الحج عن طريق الاحتكاك بغيرهم من المسلمين . وفي سبيل ذلك فرضت الحكومة الاستعمارية في اندونيسيا عام ١٨٢٥ على الحجاج رسوما للحصول على تصريح السفر للحج تبلغ ١١ فلورين في الوقت الذي كانت كل تكاليف الحج ذاتها لا تزيد عن مائة فلورين فقط . وقد أوقف العمل بهذا القرار عام ١٨٥٢ ، ولكن لكي تفرض عام ١٨٥٩ قيود أشد عنفا وقسوة ، اذ أصبح يتعين على من يريد أداء الفريضة أن يدفع خمسمائة فلورين ، وحين يعود من الحج كان يتحتم عليه أن يجتاز امتحانا في المعلومات عن الحج والاسلام قبل أن (تمنحه) الحكومة لقب « حاج » كما أوعزت الى السلطات الهولندية في جدة بعدم تقديم أية مساعدات للحجاج الاندونيسيين ولم يوقف العمل بنظام عقد الامتحان للحجاج الا عام ١٩٠٢ ، كما أوقف نظام دفع الرسوم المالية عام ١٩٠٥ بناء على نصيحة عالم الاسلاميات الهولندي كريستيان سنول هورجروني Christian Snouck Hurgaronjo ومع ذلك فقد أصدرت السلطات الهولندية هناك قانونا في العام نفسه (١٩٠٥) يحتم على مدرسي الدين الاسلامي في المدارس الحصول على ترخيص خاص بتدريس هذه المادة . ولكي تساعد هذه السلطات الارشاليات

كذلك من الانصاف ان نقول انه اثناء تلك الحرب كان المبشرون المسيحيون الذين يعملون جاهدين على نشر المسيحية بين الجماعات الوطنية في « العالم المتخلف » وبخاصة بين القبائل البدائية على وعي كامل بضرورة الابتعاد ما أمكن عن محاولة تحويل المسلمين الى المسيحية او التبشير بينهم . وكان هذا واضحا لهم حتى في القرن الثاني عشر الميلادي وان كانت هناك بغير شك بعض الاستثناءات على ما سنرى . وحتى في هذه الحالات الاستثنائية كانت النتيجة لا تتناسب اطلاقا مع الجهد المبذول . والاغلب على أية حال ان حرب التبشير كانت توجه ضد الاسلام بشكل غير مباشر وذلك عن طريق نشر المسيحية بين الشعوب والقبائل الوثنية قبل ان يصل اليها الاسلام . ولقد أحرزت المسيحية كثيرا من النجاح في ذلك وبخاصة في افريقيا ، وبلغت الحرب الخفية ضد الاسلام عن طريق التبشير ذروتها بعد الحروب النابوليونية وخلال الفترة التي شاهدت التوسع الاستعماري وتكوين الامبراطوريات . فقد ارتبط الفتح العسكري بالتبشير المسيحي ، وكان هذا يمثل تحديا حقيقيا للاسلام لدرجة ان بعض المبشرين وجدوا في أنفسهم القدرة والجرأة على محاولة تحويل المسلمين انفسهم الى المسيحية . وليس لدينا على أية حال معلومات كافية عن مدى ما حققوه من نجاح في هذا المضمار . ولكن الملاحظ بوجه عام ان المسيحية لم تكن تحقق أي نجاح ملموس في التبشير في المناطق التي دخل اليها الاسلام بالفعل . ولقد كان المبشرون يلجأون اثناء تأدية واجباتهم الدينية في مجال التبشير الى كثير من وسائل الاغراء والترغيب التي كانت تتخذ شكل المساعدات المادية (الغذاء والكساء والسكن) والخدمات التعليمية والصحية لهؤلاء الوثنيين كوسيلة لتشجيعهم على اعتناق المسيحية . وهذه كلها أمور يعرفها من عاش في افريقيا او الشرق الاقصى أو درس قبائلها وشعوبها . وقد أشار الى ذلك كثير من علماء الانثروبولوجيا بالذات . وهنا يذكر

ومدى تمسك المسلمين بدينهم من ناحية أخرى ، ومدى قدرة الاسلام على الصمود وتأصله في نفوس المسلمين من الناحية الثالثة .

وما قيل عن جهود الهولنديين في جزر الهند الغربية يصدق على ما فعله المبشرون الفرنسيون في شمال افريقيا حيث كانوا يعتبرون انفسهم مبشرين بالدين المسيحى وبالحضارة الفرنسية في وقت واحد . ويكفى هنا أن نشير الى ما فعلته الارساليات في الجزائر كمثال للحرب التى شنتها المسيحية على الاسلام في بلاد الاسلام . ففي عام ١٨٦٧ عين الاسقف لافيجيرى أسقفا للجزائر التى يصبح بعد عشرين عاما كبيرا لأساقفة افريقيا كلها . ولقد اعلن لافيجيرى منذ البداية أن مهمة ارساليته هى أن تصبح « الجزائر الباب المفتوح للدخول الى القارة الهمجية حيث يعيش مائتا مليون نسمة . . . ولقد شاعت عناية الله وحكمته أن تمنح فرنسا الفرصة لكى تجعل الجزائر مهذا لامة مسيحية عظيمة ، وان اعتناق المسيحية هو السبيل الوحيد الذى يمكن للمسلمين به أن يتحولوا عن بربريتهم وهمجيتهم . وقد استطاع لافيجيرى ان يحول بعض المساجد الى كنائس ، وان يقنع الحكومة بتقديم معونات مالية ضخمة لرجال الدين المسيحى حتى يستطيعوا الاضطلاع بواجباتهم التبشيرية على خير وجه ، كما انه أسس « الآباء البيض » الذين عملوا في التبشير بين « القبائل » . ولكن على الرغم من تلك الجهود والضغط التى مارسها هو و « الآباء البيض » وبقية المبشرين الفرنسيين فان الحصيلة خلال ستين عاما من التبشير كانت تحويل أقل من سبعمائة مسلم من رجال « القبائل » عن عقيدتهم ، وأقل من مائة من بين رجال الصحراء الممتدة الى الجنوب ، بينما لم يفلحوا في تحويل شخص واحد من بين العرب المسلمين الذين يعيشون قرب الساحل . والأهم من هذا كله هو أن معظم

الهولندية في جزر الهند الغربية على أداء رسالتها بدون منافسة من المسلمين ، فانها حرمت في أواخر القرن الماضى على الموظفين الاندونيسيين المسلمين ان يعملوا في المناطق التى كانت الوثنية والديانات التقليدية الوطنية لا تزال منتشرة بين ربوعها ، كما أصدرت الاوامر بعدم ممارسة « التعاليم بل والعادات الاسلامية » في الحياة اليومية بشكل علنى صريح ، وذلك فضلا عما كانت تلك السلطات تخص به مدارس الارساليات المسيحية من منح ومعونات مالية من دون المدارس الاسلامية . بل انه في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن امتدت مقاومة السلطات الهولندية للاسلام الى مجال التعليم الاسلامى ذاته ، وهى ظاهرة سوف نجد ما يماثلها في السودان الجنوبى . ولكن مما له مفزاه هنا أنه خلال مايزيد على ثلاثمائة وخمسين عاما من الحرب ضد الاسلام في اندونيسيا ، وهى الحرب التى لم تتوقف الا بنشوب الحرب العالمية الثانية وهجوم اليابانيين على جزر الهند الغربية فان المسيحية لم تفلح في تحويل سوى بضعة آلاف من المسلمين اليها رغم كل اساليب الترغيب والترهيب ووسائل القهر والقسر والعنف والتهديد التى كانت تلجأ اليها الارساليات والسلطات الهولندية الاستعمارية على السواء . ومعظم الذين أمكن تحويلهم كانوا من سكان جزيرة جاوة بالذات التى لم يكن الاسلام على أية حال قد تعمق فيها خاصة وانها كانت قد تقلبت بين الوثنية والكونفوشية والبوذية قبل أن يدخل الاسلام اليها . ورغم ضالة هذا العدد فان لاتوريت Latourette يذكر لنا في كتابه الضخم الرائع العميق « تاريخ انتشار المسيحية » A History of the Expansion of Christianity أن هذا العدد كان يزيد بكثير جدا عن أمكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في جميع أنحاء العالم ، وهو ما يبين لنا مدى قسوة ما تعرض له المسلمون في تلك المنطقة من ناحية ،

الدقة معتمدا على المصادر الرسمية . وقد اعتمد جانسن نفسه على هذا الكتاب ، ونعنى به كتاب M. O. Bashier, The Southern Sudan الذى صدر عام ١٩٦٨ وهو من أهم الكتب التى تعطينا وجهة النظر العربية الاسلامية فى الموضوع ، وتعرض فى دقة لمشكلة الهجوم الذى شنته المسيحية وارسالياتها التبشيرية على الاسلام ، وكيف أن جهود واعمال هذه الارساليات كانت جزءا من السياسة الاستعمارية للدول الغربية ، أو على الأقل كانت تستغل لخدمة هذه السياسة وتوطيد اقدام الاستعمار . فلقد افلحت الجهود المشتركة بين الحكومة البريطانية الاستعمارية وتلك الارساليات فى أن تجعل من السودان الجنوبى (بانتوستان) مسيحيا معاديا للاسلام . وترجع خطورة ذلك الى أن هذه المنطقة الشاسعة كانت خاضعة للرقابة والتحكم الشديدين من قبل السلطات البريطانية ، كما أنها هى المنطقة التى تتحكم فى منسابع النيل الذى تتوقف على مياهه حياة شمال السودان الاسلامى ومصر الاسلامية . ولقد ترك أمر التعليم فى السودان الجنوبى للارساليات الدينية وحدها ، وعملت الادارة على فصل السودان الجنوبى عن بقية الوطن . فأبعدت القوة السودانية المسلمة ليحل محلها جنود من الجنوب الوثنى أو من الذين تحولوا حديثا للمسيحية ، واعتبر السودان الجنوبى منذ عام ١٩٢٢ « منطقة مغلقة » لا يسمح بدخولها الا بتصريح خاص حتى ولو كان للتجارة . ولكن على الرغم من أن التدريس فى المدارس التبشيرية كان باللغة الانجليزية فلقد انتشرت اللغة العربية بشكل أو بآخر مما كان يثير حيرة الحكام الانجليز وحفيظتهم . ومع أنه سمح للمدارس بعد ذلك أن تستخدم فى التعليم أى لهجة من اللهجات المحلية الست السائدة فى جنوب السودان الى جانب الانجليزية فقد كان استخدام اللغة العربية فى التعليم محرما تماما لأن ذلك « سوف يفتح الباب لانتشار

الذين تم تعميدهم فى المسيحية كانوا من الايتام الذين ضمتهم الملاجئ التى اقامتها تلك الارساليات . وقد انتهى الأمر بأن أوقفت الحكومة الفرنسية دعمها المالى « الرسمى » للارساليات والمدارس الدينية فى أوائل هذا القرن .

وليس ثمة ما يدعو فى هذا المقال الى أن نتتبع كل أنواع التحديات التى صدرت عن الارساليات المسيحية فى العالمين العربى والاسلامى ومحاولتها القضاء على الاسلام ، أو على الأقل الحد من انتشاره . وقد يكون جانسن عرض بشكل سريع لهذه الحرب فى كتابه ، كما عرض لردود الفعل الاسلامية ازاء هذه الحرب والاختفاق والفشل الذريعين اللذين منيت بهما هذه الجهود نتيجة لتمسك المسلمين بدينهم ، ولكن هناك كتابات أخرى أكثر عمقا وتفصيلا تعرضت لهذه الحرب ولنضال الاسلام وكفاحه ضد هذا الهجوم المسيحى . ويعتبر كتاب لاثوريت الضخم الذى سبقت الإشارة اليه أكثر هذه الكتب تفصيلا وعمقا ، وإن لم يكن أحدثها ، فقد ظهر عام ١٩٣٨ ولكنه لا يزال يعتبر الكتاب المرجع الرئيسى الى حد كبير فى هذا الموضوع . ولكن الكتب التى ظهرت وبخاصة فى الستينات بالذات تعطينا صورة أكثر معاصرة كما هو الحال فى كتاب دانييل عن « الاسلام وأوروبا والامبراطورية N. A. Daniel, Islam, Europe and Empire, U.P. Edingburgh وكتاب ستيفن نيل

عن « الاستعمار والارساليات المسيحية » Colonialism and Christian Missions

وكلا الكتابين ظهر عام ١٩٦٦ . ولكن من بين الجهود التى بذلتها أوروبا الاستعمارية تحت ستار التبشير المسيحى لمحاربة الاسلام وتوطيد اقدامها ربما كانت جهود الانجليز فى السودان الجنوبى وهى خليقة بأن تحظى بشئ من العناية هنا ، خاصة ران أحد الكتاب السودانين تعرض لها فى كثير من

الاسلام وتعريب الجنوب» . بل ذهبت الادارة الى ابعد من ذلك حين حرمت التزاوج بين اهل الشمال واهل الجنوب ، ومنعت اطلاق الاسماء العربية على المواليد ، بل انها منعت ايضا بيع الملابس العربية كما منعت السودانيين الجنوبيين المسلمين من ممارسة شعائر دينهم علانية . وكانت كل هذه القيود مطبقة في الثلاثينات من هذا القرن الى ان قامت الحرب العالمية الثانية . بل الواقع بأن هذه السياسة لم تنبذ الا عام ١٩٤٩ اى بعد انتهاء الحرب بأربع سنوات، وقد استقبل رجال الارساليات المسيحية هذا التغير بكثير من الامتناع . وعلى أى حال فان هذه السياسة البريطانية خلفت آثارها وراءها حتى بعد الاستقلال اذ تمخض الوضع عن تلك الاشتباكات الدامية بين الجنوب الوثنى - المسيحى والشمال الاسلامى عام ١٩٦٧ واستمرت هذه الاشتباكات بشكل أو بآخر حتى عام ١٩٧٢ حين امكن التغلب عليها والوصول الى المصالحة الوطنية .

والامثلة كثيرة ولكنها كلها تشترك في نفس الملامح ونفس النمط السلوكى ونفس نوع الحرب التى تشنها المسيحية عن طريق التبشير الذى ينضوى على التشكيك والتشهير الا انها كلها تشترك ايضا في انها فشلت فشلا ذريعا في تحويل المسلمين عن عقيدتهم ودينهم رغم انها نجحت في نشر المسيحية بين الوثنيين . بل ان لاتوريت يتشكك في مدى اهمية وحجم هذا النجاح وبخاصة في حالة الصراع بين المسيحية والاسلام في العالم العربى بالذات سواء في الشرق الاوسط أو شمال افريقيا ، وهى المنطقة التى تعتبر مهذا للدينين السماويين الكبيرين . ويلاحظ لاتوريت بوجه عام أنه بالنسبة للسكان ككل فان المسيحيين أصبحوا أقل بكثير مما كانوا عليه في القرنين الثانى والثالث ، وأن الكثير من حالات التحول الى المسيحية تم على ايدى رجال الدين المسيحى الوطنيين في الكنائس التى اقاموها هم أنفسهم ، ولم تتم على ايدى

رجال التبشير الغربيين ، وان كانت هذه القضية ايضا لاتزال تحتاج الى اثبات . والواقع أنه اذا قارنا بين المكاسب والخسائر فان لاتوريت لا يتردد في أن يحكم للاسلام بالكسب في هذه الحرب وذلك النضال . فلقد افلح الاسلام خلال كل تاريخه في أن يضم اليه ساحات شاسعة من الارض التى كانت تدين بالمسيحية وان يحتفظ في العادة بما يكسبه . وربما كان الاستثناء الوحيدان من ذلك هما اسبانيا وصقلية اللتان استردتهما المسيحية من الاسلام ومع ذلك فلقد ترك الاسلام فيهما بصماته الواضحة الدائمة . بيد أن لاتوريت يلاحظ في الوقت ذاته انه بعد القرن السادس عشر تجمدت الحضارة الاسلامية وركدت في الوقت الذى كانت الثقافة المسيحية تتطور وتتقدم باستمرار . والسؤال الذى يسأله لاتوريت لنفسه بعد ذلك كله هو : هل كان الأمر يتطلب كل هذا المجهود وكل ذلك العناء اللذين تحملتهما المسيحية الغربية واثارت كل هذه الضغائن بين الاسلام والمسيحية، وبخاصة اذا اخذنا في الاعتبار النتائج الهزيلة التى تمخضت عنها هذه الحرب ، تلك النتائج التى تتمثل في قلة عدد من امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية ، والعجز عن وقف تيار امتداد الاسلام الى الشعوب الفقيرة في العالم الثالث بعامة وافريقيا بخاصة ؟ صحيح ان الارساليات المسيحية أدت كثيرا من الخدمات الانسانية في مجال التعليم والصحة وما اليها ، وان كانت هذه جزءا من عملية التبشير وعاملا مساعدا على اعتناق الدين المسيحى ، ولكن النفور الشديد الذى اثارته حملات الكراهية والتشهير بالاسلام أصبح متأصلا في نفوس المسلمين بحيث يشك لاتوريت ومن بعده جانسن فيما اذا كانت هذه المشاعر سوف تختفى على الاطلاق . « فالهاوية العاطفية » بين الدينين واسعة جدا ، ولا يمكن ملؤها أو عبورها واجتيازها ، وهذا ثمن فادح جدا لتحويل بضعة آلاف قليلة جدا من الاسلام الى المسيحية .

من جانب المسلمين للتخلص من ذلك الاستعمار . وقد تختلف الآراء حول اذا ما كان هذا التوسع الاستعماري يمثل صراعا بين المسيحية والاسلام ، ولكن لا شك في ان المسلمين في تصديهم لهذه الغزوات كانوا يدافعون ليس فقط عن اوطانهم ولكن أيضا عن الاسلام ذاته ، وكانوا كثيرا ما يستشهدون بما فعله صلاح الدين حينما خلص فلسطين وبيت المقدس من ايدي الصليبيين . كذلك ليس من شك في ان بعض الاوروبيين وقد يكونون قلة - كانوا ينظرون الى انفسهم على انهم «صليبيون جدد» حسب تعبير **جانسن** . وعلى أى حال فان قصة الجنرال الفرنسي جورو Gouraud الذي دخل دمشق عام ١٩٢٠ بعد معركة ميسلون هي قصة معروفة ومشهورة ، اذ كان من اول ما فعله هو أن وقف على قبر صلاح الدين وضربه بيده وهو يقول « صلاح الدين .. اسمعنى .. لقد عدنا » . وعلى الرغم من تقادم الزمن ، فليس من شك في أن الحروب الصليبية تركت في نفوس كلا الجانبين ، المسيحيين والمسلمين ، ندوبا وجروحا عميقة ، اغلب الظن أنها لن تزول أو تندمل تماما . رغم تقادم العهد فان بعض القادة الفاتحين الاوروبيين كانوا متأثرين بالروح الصليبية كما هو الحال بالنسبة للجنرال ليوتي Lyautey والجنرال جالييني Gallieni الفرنسيين أو بالنسبة لغوردن وكتشنر البريطانيين في السودان ولورانس ونيكلسون في الهند . ومع ان هذه الحروب كانت لها أهداف اقتصادية وتجارية وسياسية فالمهم هنا هو ان معظم هذه الحروب كانت موجهة ضد العالم الاسلامي بصرف النظر عن اهدافها الحقيقية . وان المسلمين كانوا في الاغلب هم الذين قاسوا منها اكثر من غيرهم . ومع ان الاسلام - كدين - لم يتأثر كثيرا بالتبشير او بالفتح والاستعمار ،

(٤)

ولكن للمشكلة جانبا آخر يتمثل في السيطرة السياسية لدول الغرب المسيحي على الدول الاسلامية ، وهو السيطرة التي جاءت نتيجة الغزو الاوروبي وحركات الاستعمار وتكوين الامبراطوريات اثناء القرن التاسع عشر ، وما ارتبط بهذا كله من وقوع البلاد الاسلامية تحت نبر الاستعمار واحدة بعد الاخرى ، بحيث لم يكن هناك قبل الحرب العالمية الثانية سوى اربع دول اسلامية مستقلة استقلالاً تاما وحقيقيا ، وهي تركيا وافغانستان والمملكة العربية السعودية واليمن ، بينما كانت مصر وايران مستقلتين اسميا فقط . وهذا الوضع يختلف اختلافا كبيرا عما هو عليه الحال الآن ، حيث توجد خمس وستون دولة اسلامية مستقلة وأعضاء في هيئة الامم . وليس من شك في أن المسلمين في القرن التاسع عشر كانوا يقارنون بين وضعهم حينذاك وهم يرون عالمهم الاسلامي ينساقط جزءا بعد آخر تحت سيطرة الغرب المسيحي ، بما كان يحدث في القرن السابع وما بعده حين كان الاسلام يغزو العالم ويفتح طيلة الوقت وبدون توقف مناطق جديدة ينشر لواءه فوق ربوعها ، وذلك باستثناء اسبانيا وصقلية اللتين فقدتهما الاسلام على ماذكرنا . وعلى الرغم من ان البلاد الاسلامية كانت تتعرض من حين لآخر لبعض الهجمات الأوربية منذ القرن الخامس عشر فان العالم الاسلامي ظل يكبر وينمو الى ان جاء القرن التاسع لتحل النكسة التي لم يكن هناك ماينبئ عن امكان وقوعها ، على الاقل بهذا الشكل والحجم . ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، اى خلال قرن ونصف من الزمن ، كان معظم العالم الاسلامي خاضعا لتلك السيطرة من جانب دول الغرب المسيحي مع استمرار المقاومة بغير شك

فالظاهر هو ان كل الحكومات الاستعمارية التى تمكنت من العالم الاسلامي كانت تجمع فيما بينها على شيء واحد وهو عدم اعطاء المسلمين من التعليم الا النزر اليسير ، وحتى هذا النزر اليسير لم يكن هو التعليم الصحيح ، فقد كان يهدف فى آخر الأمر الى أن يحدث نوعا من الانقسام فى «روح» المجتمع الاسلامى ، والانفصام فى شخصية الانسان المسلم .

وعلى الرغم من كل مايقال ضد نظم التعليم التقليدية ، وما يؤخذ عليها من جمود وتخلف ، وعدم مسايرة لأحدث الاساليب التربوية التى كانت متبعة حينذاك فى الغرب ، فان تلك النظم كانت تزود الناس بخلفية ثقافية نابغة من صميم حياتهم ومجتمعاتهم ، وكان يمكن بذلك أن تتخذ أساسا لاقامة نظام تعليمى جديد يكون مرتبطا فى الوقت ذاته أن يقيم المجتمع الاسلامي وتقاليده وتراثه الاصيل . ولكن السلطات الاستعمارية فى الدول الاسلامية أهملت تلك النظم التعليمية الوطنية تماما ، او عملت عمدا على هدمها والقضاء عليها . ولما كانت اللغة العربية والتربية الاسلامية تعتبران فى نظر تلك السلطات مؤثرات خطيرة فانها عملت على تعطيلها بقدر الامكان ، ومن هنا جاءت النظم التعليمية الجديدة نظما غربية فى أساسها ، كما أصبحت اللغات الأوروبية هى أداة التعليم ومع ذلك فلم يكن الهدف هو خلق اجيال من الشباب المسلم المتعلم تعليما غربيا بحيث يتعمق فى دراسة وفهم الثقافة الغربية وروحها ، لأن هذا كان يعتبر ايضا أمرا خطيرا ، وقد يثير المتاعب فيما بعد لهذه السلطات الاستعمارية الحاكمة ، وانما كان الهدف من ذلك التعليم هو تسخير هؤلاء (المتعلمين) لخدمة الادارة وتسيير أمور الحكم ، ولذا لم يكن التعليم يقدم الا بالقدر الكافي لتدريب

الاعداد اللازمة فقط من المتعلمين . كذلك أهملت الجامعات والمعاهد العليا التى كانت موجودة حينذاك فى بعض تلك الدول اهمالا شديدا ولم تبذل أية جهود اما لتطويرها او لاجداد بدائل أفضل منها ، ولذا اتجه كثير من شباب الدول الاسلامية الى جامعات الدول المستعمرة ذاتها ليتلقوا تعليمهم العالى وليصبحوا بعد ذلك (غرباء) تماما عن مجتمعاتهم وثقافتهم الاصلية . ومن المفارقات المؤلمة ان تؤول أمور الحكم وسياسة هذه الدول فيما بعد لهذا الفئة التى تلقت هذا النوع من التعليم والتى انفصلت بحكم اعدادها الموجه عن التراث الاسلامي والشرقي ، واصبح عدد منهم يعبرون فى كل تصرفاتهم وأحكامهم عن الاتجاهات والقيم الغربية .

ولكن كيف كانت استجابة المجتمع الاسلامي والمسلمين وردود أفعالهم ازاء كل هذه التحديات من الغرب المسيحي والتهجم على عقائدهم وانماط سلوكهم ونظم تعليمهم وأساليب حياتهم التقليدية ؟ لعل أول ما يلاحظه الباحث هنا - كما يقول جانسن - هو أن معظم هذه الاستجابات التى كانت تصدر عن العالم الاسلامي ازاء تلك الضغوط ، وبخاصة قبل أن تنال معظم الاقطار الاسلامية استقلالها فى الفترة ما بين ١٩٤٧ - ١٩٦٢ كانت بالضرورة استجابات سلبية ، اذ لم يكن امامهم قبل التحرير ما يستطيعون عمله سوى القليل ، ولذا كان موقفهم فى الاغلب موقفا دفاعيا الى حد كبير ، بمعنى أنهم كانوا يكتفون بالدفاع عن الاسلام ضد الافتراءات الكثيرة التى كانت تطلق من حوله ، مثلما كانوا يعملون جاهدين فى الوقت ذاته على التخلص من الوجود الاجنبى وطرده من بلاد الاسلام ، وهذا الموقف لا يمكن اعتباره فى افضل الاحوال الا على انه مجرد

والواقع أن الحكومة الوطنية في السودان اتبعت في بداية الأمر موقفا غير متعنت يتسم بالرغبة في التراضي وعدم التضيق على مدارس الارساليات ، بل انها زادت من قيمة المعونات المالية لها كما زادت من فرص تعليم المسيحية للاطفال المسيحيين في المدارس الحكومية ، ولكن السياسة العامة للحكومة كانت تهدف في آخر الأمر الى التوصل الى نظام تعليمي موحد في كل المدارس تكون اداة التعليم فيه هي اللغة العربية ، وهو الأمر الذي عارضته بشدة جميع الارساليات والجمعيات التبشيرية وبخاصة البعثات الكاثوليكية ، وكاد الأمر يصل الى حد الصدام بين الحكومة وتلك الارساليات . فلما استولى الجيش السوداني على السلطة عام ١٩٥٨ أسرع في فرض اللغة العربية والتعليم الاسلامي على اعتبار انهما هما الوسيلتان الوحيدتان لتوحيد السودان كله في وطن قومي واحد ، وتحقيق الوحدة الوطنية ، ولذا تم فتح عدد كبير من مراكز تعليم الاسلام في الجنوب بالذات . وحين ازدادت معارضة الارساليات لذلك الاتجاه واتخذت تلك المعارضة شكلا عنيفا ينذر بالخطر تم طردها جميعا من البلاد عام ١٩٦٢ ، ولم يسمح لاي جمعية مسيحية بعد ذلك بالعودة ومزاولة النشاط مرة أخرى في جنوب السودان الا في عام ١٩٦٩ بعد ان تم الوفاق الوطني بين الجنوب والشمال ، واشترطت الحكومة على تلك البعثات الا تقوم بأي نشاط تبشيري ، وان تكون مدارسها خاضعة للإشراف الحكومي وجزءا من نظام التعليم الرسمي في الدولة .

الا أن عددا من الكتاب ومنهم **جانسن** ودانييل يرون انه الى جانب هذه الاجراءات التي اتخذتها الحكومات الوطنية الاسلامية بعد ان نالت استقلالها فان الاوضاع والظروف

هجوم مضاد فحسب . ولكن معظم الجهود التي كان المسلمون يبذلونها في الدفاع عن الاسلام كانت موجهة ضد حركات التبشير التي كانت تتم في كثير من الاحيان في مدارس الارساليات ، وكذلك ضد ادعاءات المبشرين وكثير من المستشرقين ضد تعاليم الاسلام وشخصية النبي (ص) . وقد اتخذت هذه الجهود شكلا اكثر ايجابية بعد استقلال الشعوب الاسلامية ، وكان الرد على حركات التبشير في معظم الاحيان سريعا وحاسما . ولقد سبق أن ذكرت ان جهود المبشرين كانت تعتبر في كثير من الاحيان مكملة لجهود رجال الادارة الاجنبية وتتم بالتنسيق معهم ، ولذا فانها كانت تؤدي دورا هاما في توطيد اقدام الاستعمار ، ولذا فاننا نجد انه حين حصلت هذه الدول على استقلالها، ورحل المستعمرون الغربيون رحلت معهم كثير من الارساليات والبعثات التبشيرية ، نظرا لأنها فقدت جانباً جوهرياً من مبررات وجودها . وهذا هو ما حدث بالفعل في شمال افريقيا من ناحية وفي اندونيسيا من الناحية الأخرى . وحتى في الحالات التي استمرت فيها البعثات التبشيرية تمارس نشاطها فان السلطات الوطنية اتخذت الاجراءات اللازمة الكفيلة بمنع ممارسة التبشير والدعوة الصريحة الى تغيير الدين في المدارس ، او على الاقل حرمت التعرض بالنقد والتجريح للاديان الأخرى ، وان ابيح لتلك الجمعيات والبعثات ان تستمر في ممارسة نشاطها الاجتماعي والانساني في مجال تقديم الخدمات التعليمية والصحية وما اليها . ولقد تقبلت معظم الجمعيات المسيحية هذه القيود في كثير من التسعور بالضيق والتذمر ، ولكن هذا التذمر بلغ حد التمرد العلني في السودان بالذات . وكان هذا على اية حال امرا متوقعا ، وهذه الحالة تستحق ان تعالج بشي من التفصيل لدلائلها .

تسود المصلين ، ولكن لسانها يزل فتقول ان الناس كانوا يؤدون الصلاة « وكان الله قد حضر » تصدى لها بالنقد العنيف جانسن فى كتابه **Militant Islam** وهو يصفها بالغباء والحماسة اللتين تشبهان غباء وحماسة المبشرين والصليبيين ، وان مثل هذه الاقوال التى تصدر عن عدم الشعور الكافى بالمسئولية خليقة بأن تجعل المسلمين المناضلين المكافحين المحاربين من أجل دينهم يعتقدون ان الغرب المسيحى لا يزال فى حاجة الى اتخاذ مزيد من الاجراءات العنيفة ضده لرده الى شيء من « حسن الفهم او على الاقل الى شيء من الادب » . (صفحة ٢١١)

وواضح أن هذه نفحة جديدة لم نكن نَجدها فى الكتابات الغربية التى تحاول الدفاع عن الاسلام والمسلمين ، او على الاقل ابراز وجهة نظرهم بطريقة موضوعية . بقدر الامكان . بل ان بعض هؤلاء الكتاب يعجبون لقلّة ما كتبه المسلمون أنفسهم عن الاسلام ويلاحظون ان معظم الكتابات التى كتبت باللغات الاجنبية - على الاقل يغلب عليها طابع التبرير والضعف بل والاستخذاء ، ولا يستثنى من ذلك كتاب مثل « روح الاسلام **The Spirit of Islam** الذى كتبه السيد أمير على ، والذي يعتبره الكثيرون فى الغرب ، بل ومن بين المسلمين أنفسهم ، من أفضل الكتابات التى تبرز وجهة نظر الاسلام فى كثير من الامور . ولقد يشفع لهذا الكتاب وصاحبه فى اتخاذهما هذا الموقف الدفاعي التبريري - على ما يقول جانسن - ان الكتاب صدر لأول مرة فى عام ١٨٩٣ فى الفترة التى كانت حركات التبشير المسيحى والهجوم على الاسلام على أشدها .

العامة فى الغرب المسيحى ذاته ، وتغبر نظرة الناس أنفسهم هناك الى المسيحية ، والعلاقة بين الأديان ، والدور الذى تلعبه فى المجتمع ، تم خمود شعلة التحمس للتبشير فى الخارج ، كانت كلها عوامل اضافية اسهمت فى حل مشكلة الارساليات والبعثات والجمعيات الدينية المسيحية الموجهة من الغرب فى العالم الاسلامي . فلقد أدت موجة الالحاد وتحرير الفكر الغربى من المسيحية واشتداد الصراع بين المسيحية والايديولوجيات الاخرى ، وهى الموجة التى كانت تعبر عن نفسها فى الجملة التى كانت تتردد على كثير من الألسنة من أن « الله مات » الى أن أصبح الغريون وبخاصة المثقفون منهم يرون المسيحية فى حجمها الحقيقي - ان أمكن هذا القول - بالنسبة الى الأديان بل والفلسفات الاخرى ، وبذلك خفت حدة الهجوم والضغط على الاسلام لقلّة عدد المبشرين عما كانوا عليه من جهة ، وفقدان معظم من يعمل منهم فى حقل التبشير بين الجماعات الوثنية للروح التبشيرية القديمة من جهة ثانية ، ثم محاولة المستشرقين الجدد التمسك باكبر قدر من الموضوعية فى دراساتهم وكتاباتهم ، وتنزه غالبيتهم عن اصدار الاحكام التقويمية والاساءة الى الاسلام والمسيحية وبخاصة الى النبو (ص) من جهة ثالثة . ولذا فان الاقوال التى كان يصدرها أمثال ليفونيان (عام ١٩٤٠) التى سبقّت الاشارة اليها ، والتى كانت تتردد بين الغربيين على أنها أمور طبيعية ومسلم بها أصبحت منذ الخمسينات تلقى كثيرا من النقد والاستهجان . وحين شاهدت الصحفية البريطانية الشهيرة بنيلوبى مورتيمر **Penelope Mortimer** صلاة الجماعة فى المملكة العربية السعودية فكتبت فى مجلة **New Statesman**, vol. 97, no. 2505 تصف هذه الصلاة وتبدي اعجابها بالروح التى

لمتطلبات المجتمع الاسلامى ، او على الاصح التوفيق بين تعاليم الاسلام والاضاع الراهنة بما لا يتعارض مع جوهر الاسلام . والجهود التى قام بها هؤلاء الثلاثة فى اواخر القرن الماضى كقيلة بان تبين لنا الدور الذى يمكن ان يقوم به الاسلام فى دفع المجتمع نحو التقدم . فاقدم لعب الاسلام منذ اواخر القرن التاسع عشر دورا بارزا فى المجال السياسى ، تمثل فى تحدى السلطة والقوى الاستعمارية ، حقق كثيرا من النجاح مما يكشف عن القوة الكامنة فيه ، وانه يصلح منطلقا لتوكيد شخصية المجتمع الاسلامى وتعزيز وجوده وصموده امام التحديات الوافدة من المغرب . والواقع ان كثيرا من المعارك بين العالم الاسلامى والدول الاستعمارية انما تمت تحت راية الاسلام ، وان كثيرا من حركات التحرير كانت تصطبغ بصيغة دينية واضحة ، وكان ذلك من اهم الاسباب التى ادت الى نجاحها ، او على الاقل استمرار الصراع وعدم التسليم لهذه القوى الاستعمارية . والاسئلة كثيرة ، ولكن يكفى ان نذكر هنا دور المهديّة فى السودان والسنوسية فى ليبيا ، بصرف النظر عن اختلاف الاحكام والاراء التى تصدر حولها وحول قادتها . ومما له دلالة هنا ما يذكره تاريخ كمبردج عن الاسلام

Cambridge History of Islam

فى هذا الصدد : من ان « الحقيقة الواضحة هى ان اطول المعارك واشدها عنفا وضراوة ضد القوى الاوربية كانت تلك التى قام بها المسلمون . ولم تستطع كل المحاولات التى قامت بها اوربا للتقرب منهم ان تفريهم بتغيير موقفهم » .

كذلك مما له دلالة هنا قول جانسن « لقد كان الصراع ضد الغرب - كقاعدة - هو صراع الاسلام بالاسلام من اجل الاسلام . لقد كان الاسلام مستعدا لدفع الثمن والمشاركة فى

الى جانب ذلك فان معظم الكتاب الغربيين الذين درسوا المجتمع الاسلامى ويحاولون ان يقفوا موقف الانصاف والفهم من الاسلام يشعرون ان المسلمين لم يعثروا حتى الآن على اجابة كاملة لذلك التحدى الشامل ، الذى يتعرضون له من الحضارة الحديثة ولم يحددوا موقفهم بوضوح من حركات التحديث او (العصرية) وذلك على الرغم من كثرة الحديث حول هذا الموضوع ، وعلى الرغم من الشعور العام الذى يسود العالم الاسلامى بضرورة الوصول الى صيغة يمكن بها تقبل التقدم الحضارى الغربى دون التفريط فى اساسيات الدين الاسلامى .

وعلى الرغم من كثرة ما قيل وما يقال عن هذا الموضوع وأهميته بالنسبة للعالم الاسلامى المعاصر ، فلم يبذل الكثير من الجهد من أجل الوصول الى هذه الصيغة وتحقيقها . والغريب - كما يلاحظ جانسن - ان الذين يتكلمون فى هذا الموضوع يستشهدون بجهود ثلاثة من كبار المفكرين الاسلاميين الذين حاولوا - اكثر من غيرهم - تحديد معالم المشكلة ، واتخذوا الخطوات الاولى للسير فى الطريق الصحيح ، وهؤلاء الثلاثة هم جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا . وكثرة الحديث عن هؤلاء الثلاثة فيه اعتراف صريح بأنهم كانوا كبارا حقا فى تفكيرهم - حسب تعبيره - وهو امر يجب ابرازه وتوكيده طيلة الوقت ، ولكنه يعنى فى الوقت ذاته ان من جاءوا بعدهم عجزوا عن ان يضيفوا جديدا الى ما قالوه وما فعلوه . فلقد كان لهؤلاء الثلاثة مواقف ايجابية لرؤية المتغيرات العالمية المعاصرة فى ضوء الاسلام ، والعمل بذلك على الخروج بالعالم الاسلامى من حالة التخلف والجمود التى يعيش فيها ، واقتباس مظاهر الحضارة الحديثة بعد تطويعها

الاسلامية التى تدعو الى النضال والكفاح الاسلاميين ، فالمهم هو ان هذه الروح موجودة بالفعل وفعالة فى تسيير الاحداث وتوجيهها ، كما انها مؤثرة فى مختلف المجالات ، وقد فرضت نفسها على العالم اجمع ، ولا تزال تتزايد وتتسارع حركتها ويتسع نشاطها .

ولكن اذا كان الاسلام قد نجح خلال مائة وخمسين عاما من الصراع فى ان يتغلب على الضغوط الدينية والسياسية والعسكرية التى كان الغرب يستخدمها ضده ، فلا يزال الغرب يشكل مصدر خطر على الاسلام يتمثل هذه المرة فيما يعرف باسم « ثقافة الشباب » وهى ثقافة تتمثل فى ايسر وخطر مظاهرها فى نوع الموسيقى الصاخبة التى بدأها « البيتلز » او ما يترجمون خطأ (بالخنافس) والتى تملأ الآن كل اذاعات العالم بما فى ذلك العالم الاسلامى ، ونوع الملابس التى لا تفرق بين الجنسين وهى « الجينز » . وخطورة هذين العاملين الثقافيين تأتى من ان تأثيرهما اعمق بكثير مما نظن ، ويحدث تدريجيا وبطريقة غير محسوسة . وليست الموسيقى الغربية الصاخبة التى وجدت طريقها الى كل البيوت هى مجرد انغام جميلة ، وانما هى موسيقى تخفى وراءها فلسفة معينة تدور حول تحدى الشباب للأسرة والمجتمع وتمردهم عليهما ، وقد كانت الاسرة والمجتمع دائما يتمتعان بقوة تأثير هائلة على حياة الفرد فى المجتمع الاسلامى ، وسوف يؤدى التمرد عليهما الى حدوث تغيرات جذرية عميقة فى بناء القيم السائدة فى هذا المجتمع . وتأتى خطورة (الجينز) من انها تلغى ، ليس فقط الفوارق بين الجنسين ، بل وايضا كل الفوارق والمزايا والاختلافات الفردية ، اى انها تلغى شخصية الفرد تماما فى نهاية الامر . وكثير من الفتيات (المحجبات) فى البلاد الاسلامية يرتدين الحجاب الذى جاهدت أمهاتهن طويلا

حركات الشعوب ، وقد اعطاه ذلك نفسه دماء جديدة خلال المائة والخمسين عاما الماضية ، وقد اكتسب هذه الدماء الجديدة من كفاحه لطرده اوربا من اسيا وافريقيا وردها الى ديارها . ولقد انتهى هذا الصراع من الناحية السياسية ، ولكن الدماء لا تزال تجرى حارة فى عروق الاسلام » (Jansen, P. 103)

بيد ان هذا لا يعنى ان عصر التحديات التى يتعين على الاسلام ان يواجهها ويحارب ضدها قد انقضى . فالتحديات الصادرة من الغرب لا تزال قائمة ، وان لم يكن لها الصبغة الدينية القديمة ، وزاد عليها تحديات اخرى تنبعث من داخل المجتمع الاسلامى ذاته ، وتتمثل فى سلسلة من الاحداث الخطيرة التى تمرق ذلك المجتمع الان . ولعل اهم هذه الاحداث كانت هزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل عام ١٩٦٧ ، فقد بينت ليس فقط ضعف الجيوش العربية ، وانما ضعف المجتمع العربى ككل ، وهو فى اساسه مجتمع اسلامى ، ثم الفتن والحروب الداخلية فى باكستان عام ١٩٧٢ ، وما ادت اليه من انقسام ، واعتبر ذلك دليلا على عدم قدرة الاسلام فى بعض الاحيان على التغلب على النزعات الاقليمية الانفصالية . ثم جاءت سلسلة الصراعات والصدمات بين الجزائر والمغرب وموريتانيا ، وبين تونس وليبيا ، وبين مصر وليبيا ، ثم التوتر بين ايران والعراق وما الى ذلك . وكان الشعور السائد ، والذى يزداد يوما بعد يوم ، انه ليس ثمة سبيل للتغلب على هذه الصعوبات سوى الرجوع الى الاسلام والتمسك به وبتعاليمه للصمود امام هذه التحديات . وارتفعت روح النضال فى العالم الاسلامى ، وهى روح لها طابع دينى فى الكثير من الاحيان . وبصرف النظر عما يقال عن قيام دول او نظم معينة وراء التنظيمات

وكل هذا خليق بان يبين لنا ان الطريق امام الاسلام المناضل والمسلمين المكافحين المحاربين من اجل دينهم وقيمهم ونظمهم الاسلامية لا يزال طويلا وصعبا ومليئا بالتحديات والاعطال . ولكن هؤلاء المسلمين المكافحين المناضلين المحاربين - او معظمهم على الاقل - يتمتعون بارادة صلبة - حسب تعبير جانسن نفسه - وبقلب مفتوح وذهن متوقد ومتطلع . وعلى الرغم من اختلاف اساليبهم ومناهجهم في الحياة فانهم جميعا يبحثون بشكل او باخر عن الصيغة التي بدأ البحث عنها في القرن الماضي الثلاثة الكبار - الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا - وهى كيف يمكن التوفيق بين تعاليم الاسلام ومتطلبات العصر وتحدياته ؟!

وطرحه جانبا - كما يقول جانسن - ليس بدافع الدين وانما هو بدافع الرغبة الشعورية او اللاشعورية للمحافظة على الذات والكيان والشخصية . ويرى جانسن ايضا ان مثل هذه الاخطار اشد تهديدا وفتكا بالمجتمع الاسلامى من التحديات الضخمة السافرة التى تأخذ شكل زيادة الاتجاه نحو (التحضر) والتصنيع والتقدم التكنولوجى ومجتمع الوفرة والاستهلاك ، وهى كلها انماط من الحياة والسلوك ترتبط بالمجتمع الغربى ، ولكن يمكن للمجتمع الاسلامى ان يوفق بينها وبين متطلباته هو . اما هذا الفوز الثقافى البطيء الفعال فانه هو الذى يجب ان ينتبه اليه المسلمون فى كفاحهم ونضالهم وحربهم الجديدة للحفاظ على قيمهم الاصيلية .

★ ★ ★

اهم المراجع :

اعتمدنا فى اعداد هذه الدراسة فى المحل الاول على كتاب : -

G. H. Jansen, *Militant Islam*, Pan Books, London, 1979

مع الاستمالة بعدد من المراجع الاخرى واهمها:

Moroe Berger, *Islam in Egypt Today*, London 1972

N. A. Daniel, *Islam and the West*, Edingburgh University Press 1962

L. Levonian, *Studies in the Relationship between Islam and Christianity*, Allen & Unwin, London 1940

Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* Penguin, London 1974

W. S. Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, Longman, London 1962

★ ★ ★

اسهام علماء الاسلام في الرياضيات

عبدالله طحطاح

وقد اغفل العرب تقدير دور اجدادهم الهام الذي قاموا به في تطوير العلوم ابان المهود الوسطى ، حيث كانوا حملة شعلة النور التي اضاءت العالم مدى سبعة قرون . ووجد هذا التراث في غير ابناءه قوما فتحو له صدرا رحبا ، فانشأوا له هيئات خاصة ، ورصدت لها ميزانيات ضخمة ، فبدأ البحث والتنقيب عن الاصول التي حفظ فيها هذا التراث . فكانت الجهود عظيمة والنتائج سارة ، وبوازع البحث من أجل الحقيقة اندفع في هذا التيار افراد كللت جهودهم بالنجاح . ونذكر على سبيل المثال **جورج سارتون** G. Sarton الذي خص العرب في مؤلفاته بقسم كبير ، ونحا نحوه

ان كتابة تاريخ الرياضيات العربية اصبح من مسلمات العصر ، بعد أن قوبل بعنف شديد من طرف اعداء الاسلام الذين لا يرون في علماء الاسلام الا حراسا ونقلة لعلم الاغريق . ولئن اعترفوا لهم بتجديدات حقها فهم يعتبرون كتابة تاريخ الرياضيات العربية غير ضرورية .

ان تقدير القيمة الحقيقية لهذا التراث امر يكتنفه كثير من الصعوبات . فجل ما كتبته علماء الاسلام لا يزال بكرا ، دفين المكتبات والمتاحف في بطون المخطوطات لم تتناول منه ايدي المحققين الا نزرا يسيرا . فكيف بالاحرى التقليل من شأن هذا التراث والاستخفاف به ؟

الفتح الاسلامي انصهرت القوميات على مختلف انواعها واندمجت الاجناس على اختلافها وجرى الدم العربي في عروقها وبات من المتعذر التمييز بين عرب قح وعجم اصيل وتحت لواء الاسحلام اندحرت الاقليميات والحدود فتوقدت الازهان ونشأ جو لصالح البحث العلمى بفضل مبادئ الاسلام السامية فكانت الجهود عظيمة والاضافات جلية .

نشأة الرياضيات في بلاد الاسلام ومصادرها :

كان العالم قبيل الفتح الاسلامي يعيش في عزلة فكرية وفي فترة ركود ذهني بالغة . وكانت للاقطار التي دانت لسلطان الاسلام فيما بعد كفارس والعراق وسوريا ومصر وشمالى افريقيا والاندلس موادا رياضية على درجة من الرقى متقاربة ، فلما الف الاسلام بين هذه الاقطار حدث ان اطلع قوم على تراث القوم الاخر ، وكانت نتيجة هذا الاصطدام الفكرى ان توقدت الازهان ، وشحذت العقول فنشأ جو لصالح العلم بصفة عامة وللرياضيات بصفة خاصة . وكانت للعلاقات الودية والتجارية التي اقامها العرب مع الشعوب المجاورة او النائية صداها في تقدم الرياضيات بصفة خاصة في ذلك العهد ، فقد اتصل العرب تجاريا مع الهند والصين وبيزنطة وروسيا ودول ذات سيادة في حوض البحر الابيض المتوسط .

وبذلك اطلع العرب على كنوز الحضارات الاخرى بالاضافة الى ما وجدوه في الاقطار التي اخضعوها ، فمزجوا بين هذه وتلك ، وكانت بغداد مركزا صهر هذه الحضارات وقد عرفت مدرستها الرياضية نشاطا متوقدا ففي ظرف قرن ونصف قرن غدت مؤلفات اقليدس الهامة ، ومؤلفات ارخميدس وايولونيس Apollonius وهيرون Heron ويطليموس Ptolemee وديوفانتس Diophante وغيرها ذات شعبية واسعة في الاوساط العلمية العربية،

مؤرخ الحضارات ول ديورانت W. Durant
وضع الايطالي الدو مييلي Aldo Mieli
مجلدا ضخما عن العلم العربى فى العصور الوسطى ، وخص السوفياتي يوسكوفيتش Youschkevitch
في كتابه « تاريخ الرياضيات فى القرون الوسطى »
فصلا طويلا للرياضيات العربية .

وقبل الدخول فى صلب الموضوع ارى من الضرورى ان اثير قضية لم يكن لي فضل السبق اليها ، وهي ما مدى ملائمة التعبير « الرياضيات العربية » ؟ يرى الاستاذ يوسكوفيتش ان هذه التسمية لا تسلم من اعتراض ويضيف بأنه ليس هناك أية تسمية يمكن ان تعبر تعبيرا دقيقا وشاملا على الابحاث الرياضية التي نشأت فى اقطار متباعدة ، ينتمي حملة العلم فيها الى اجناس واديان متعددة وشديدة الاختلاف . فعلى حد تعبير هذا الباحث فان التسمية « الرياضيات العربية » و « الرياضيات فى بلاد الاسلام » لا تفيان بالفرض المنشود . فالابتكارات الرياضية فى بلاد الاسلام كانت ثمار جهود علماء ينتمون الى اجناس مختلفة ليس من بينهم عرب اقحاح الا القليل . كما ان عددا غير قليل من رواد العلم لم يكونوا مسلمين بل كانوا من النصارى واليهود والصابئة ، ذلك لان العرب فى البلدان التي دانت لسلطان الاسلام تفرغوا الى احتلال مهام القيادة العسكرية والمناصب الادارية بينما حرصوا ذوى العقول الكبيرة فى هذه البلدان لخدمة العلم .

ولتفادى الوقوع فى مثل هذه المزالق الاصطلاحية ، تحتم على الباحثين اخذ كلمة « عرب » و « اسلام » بمفهومها الواسع النطاق ، فلاتعني الرياضيات العربية بقدر ما تعني انها رياضيات استعملت اللغة العربية أداة للتعبير ، وفى هذا الاتجاه سار الكثيرون ممن يهتمون بالعلم العربى . ومن اللازم ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ذلك انه فى الفترة القصيرة التي اعقبت

٢ - تراث الحضارة الهندية وعنها اخذ العرب نظام الترقيم .

٣ - تراث الحضارة اليونانية ، وعليه اعتمد العرب في تطوير الجانب الهندسي لرياضياتهم ، اما الجانب العددي فأخلوه عن البابليين لان هؤلاء كانوا عديدين بالدرجة الاولى .

وكان نتيجة لصهر هذه الحضارات اثر حاسم في نشأة الرياضيات العربية وتطويرها في العهود الوسطى وبالتالي ساهمت هذه الاخيرة في بناء صرح الرياضيات الحديثة في القرون التي تلت .

جهود علماء الاسلام في الرياضيات :

١ - الترقيم :

بعد ان اطلع العرب على الانظمة المختلفة للترقيم عند الشعوب التي اخضعوها والتي كانت تربط بينهم وبينها اواصر الصداقة ، استحسنوا النظام الهندي ، وكان عند هؤلاء - كما لا يخفى - اشكال متعددة أخذ العرب اجودها بعد ان هذبوها . وتفرع عن هذه السلسلة التي عرفت بالارقام البراهمية سلسلتان عرفت احدهما في العالم الاسلامي بالارقام الهندية وهي التي تستعملها اكثر الاقطار العربية الاسلامية ، وعرفت الثانية بالارقام القبارية او ارقام « فاس » وقد انتشر استعمالها في بلاد المغرب والاندلس وتعرف الآن عند الاوروبيين بالارقام العربية . اما متى بدأ انتشار الارقام الهندية في العالم الاسلامي فلا يعرف بوجه التحديد ، بالرغم من أن بعض المصادر تشير بأن هذه الارقام بدأت تتسرب الى العالم الاسلامي في زمن المنصور (١٥٤ - ٧٧٠) عندما حضر الى بلاط هذا الخليفة الفلكي الهندي « كانكا » kankah الذي احضر معه كتاب « سند هانتا » وهي رسائل هندية في علم الفلك يرجع تاريخها الى عام ٤٢٥ ق.م . ومن هذا الكتاب اطلع العرب على حساب

وكانت ترجمة هذه المؤلفات الى اللسان العربي تتم اما رأسا عن اصولها الاغريقية او عن طريق السريانية ، ومن الثابت أيضا أن العرب نقلوا مباشرة عن السنسكريتية ، وأول كتاب نقل عن السنسكريتية الى العربية كتاب « السند هند » لبراهما كوبتا Brahmagupta في زمن المنصور .

ودون أن نذهب بعيدا فان اهتمام العرب بالرياضيات كان وليد ما تقتضيه شريعة الاسلام من عمليات حسابية في الميراث والزكاة وتعيين القبلة ولذا كان الجانب العلمي أهم سمات الرياضيات العربية فنجد أن مدرسة بغداد الرياضية تولى في البداية عناية خاصة للحساب التجاري ، وقياس الاشكال الهندسية ، وحساب التقريب وحساب المثلثات والجبر الحسابي .

ويمكن أن نجعل نشأة الرياضيات العربية في مراحل ، بدأت بنقل تراث الحضارات القديمة ثم استيعابه والتعمق في دراسته ، ثم تلت هذه المراحل مرحلة الخلق والابداع ، فبلغ العرب مستوى عاليا وفاقوا رياضيين الهند والصين واليونان ففي الوقت الذي كان يحاول فيه الهنود والصينيون وضع قاعدة حسابية خاصة ، ذهب العرب الى ابعاد من ذلك ، فصاغوا النظريات وتمكنوا من وضع نظرية هندسية جد متطورة لمعادلات الدرجة الثالثة . واستبدلوا نظرية النسب لاقليدس وادوكس Eudoxe بنظرية اخرى تفي بمتطلبات العلم الجديد وتطبيقاته . وبهذا يمكن ان نقول بان منجزاتهم في هذا المضمار تميزت بطابع الاصاله والتجديد .

اما المصادر الرئيسية للرياضيات العربية فيمكن حصرها في الاصول الآتية :

١ - تراث الحضارات القديمة ومنها البابلية والمصرية ، وقد انتقلت الى العرب بطرق غير مباشرة .

ويرى بعض الباحثين أن هذه الأرقام مأخوذة من حروف الأبجدية العربية .

٢ - حساب الستين :

من أبرز الانظمة الحسابية التي وجدت في الدولة الإسلامية نظامان هما حساب الستين وحساب اليد . ويمثل حساب الستين ما بقي في الشرق الاوسط من رواسب الفكرين البابلى والاعريقى في الحساب . ويسميه العرب ايضا طريق المنجمين او حساب الزيج . لأن استعماله كان قاصرا على المنجمين . ومن الراجع ان العرب لم يرثوا هذا النظام متكاملًا ، بل ورثوا الدرج وكسورها الستينية ثم اكملوه بفكرة المرفوعات والثاني وما يليها والدليل على ذلك أن اليونان الذين يعزى اليهم الفضل في نشر هذا السلم اخذوه عن البابليين متكاملاتم هم حولوه الى سلمين واحد ستيني للكسور والثاني عشرى للدرج . ومن الأدلة ايضا ان فكرة المرفوعات لا نجدها الا في بعض المخطوطات العربية .

٣ - حساب اليد

سمي بحساب اليد لأن الحاسب كان يضع اصابع يديه في اوضاع مختلفة لغرض التمييز بين الأعداد المراد الإشارة إليها الى ان دمره الحساب الهندي في اواخر القرون الوسطى او ربما اندمج فيه . ويسميه الاقليدسي ايضا حساب الروم والعرب . وفي هذا النظام الحسابى نجد قواعد تعطى طرقا مختصرة للضرب والقسمة تقيد في حالات خاصة ومن هذه القواعد

$$a.b = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 - \left(\frac{a-b}{2}\right)^2$$

وكان الحاسب بشئ من التقدير والتخمين يعرف الجذر التربيعي للمربع الكامل .

الهنود ، وأهم ما في هذه الأرقام الصفر لأنه ساعد على وضع الأرقام في سلسلة مضاعفات العشرة والواحد والعشرات والمئات الخ . . في حالة عدم وجود أحد هذه المضاعفات . وكلمة صفر العربية هي ترجمة اللفظة السنسكريتية Sumya وتعني الفراغ . وأول تمثيل للصفر عند العرب على صورة نقطة ظهر على قرطاس يرجع تاريخه الى عام ٨٧٣ م .

وفي أحد شروح **القليصاوى** على تلخيص **ابن البناء** بشأن الأرقام الفبارية نجد ما يلي : « هذه الأحرف التسعة المسماة بأحرف الفبار هي التي كثر استعمالها ببلادنا الاندلسية وبلاد المغرب وأفريقية واصلها على ما قيل أن أهل الهند كان يأخذ أحدهم غبارا لطيفا ويبسطه على لوح من خشب أو غيره ما كان مستويا ويضع ما أراده من ضرب أو قسمة أو غير ذلك ، فإذا فرغ من تلك المسألة ضمه في وعائه الى أن يحتاج الى ذلك ، وقد نظم بعضهم هذه الأحرف فقال :

الف وياء ثم حج وبعدده

عو وبعد العو عين ترسم

هء وبعد الهء شكل ظاهر

يبدو كخطاف اذا هو يرقم

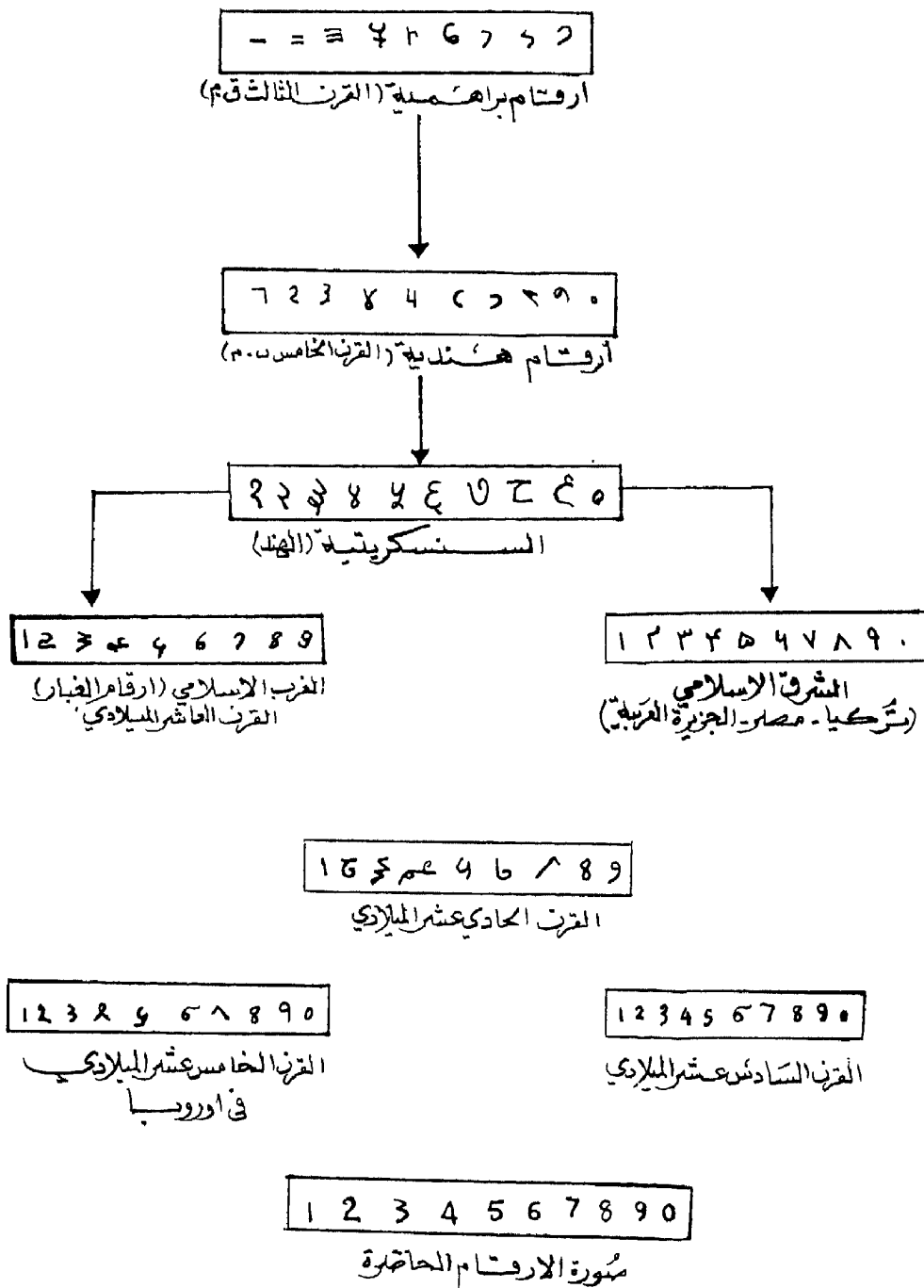
صفيران ثامنهما والف بينها

والواو تاسعها بذلك يختم

ويكون شكل الحاء غير صريح وهذه صورة التسعة أحرف ، وليكن الواحد أعلى وتحتة الاثنان هكذا :

١	٦
٢	٧
٣	٨
عر	٩
٤	

تطور الأرقام عبر العصور التاريخية



- خطوات مرسومة محدودة لاجراء العمليات الحسابية التي يجريها الناس فى حساب اليد بطرق عقلية غير كاملة التحديد .
- طريقة لاستخراج الجذر التكعيبي بينه .

ومع هذا جاء الحساب الهندي يحمل علامة نقص بارزة ، ذلك انه بني على استعمال التخت وكانت طريقه لذلك لا تلائم الكتابة على الورق بالجبر لما فيها من محو ونقل . ولكن بفضل الحساب المسلمين اصبح من الممكن الاستغناء عن التخت واجراء العمليات الحسابية على الورق . ومن أوائل هؤلاء الذين تصدوا لتعديل هذا الحساب ابو الحسن الاقليدسي ومن هذه المحاولات نشأ علم الحساب الذى نعرفه اليوم .

٥ - الكسور :

تناول ابو الوفاء البزجاني نظرية الكسور فى تأليفه « كتاب فيما يحتاج اليه الكتاب من علم الحساب » باسهاب وهو ينص بأن نسبة عددين هى قياس أحدهما بالنسبة للآخر . ويميز ثلاثة أنماط من نسب الأعداد : نسبة عدد صغير الى عدد كبير ، ونسبة عدد كبير الى عدد صغير ، ثم نسبة عددين متساويين ، ويميز كذلك ثلاثة أنواع من الكسور :

١ - الكسور الرئيسية (يسميها القلصاوى الكسور المفردة) وهى الكسور ذات البسط يساوى الوحدة وهى من $\frac{1}{2}$ الى $\frac{1}{10}$

٢ - الكسور المركبة وهى على صورة

$$\frac{m}{n} \text{ حيث } m < n \leq 10$$

٣ - الكسور الوجدوية ، وهى حاصل ضرب الكسور الرئيسية على صورة :

$$\frac{1}{p} \cdot \frac{1}{q} \cdot \frac{1}{r} \cdot \frac{1}{s} \cdot \frac{1}{t} \cdot \frac{1}{u}$$

ويطلق ابو الوفاء على الكسور الرئيسية وكذلك على الكسور الحاصلة عن

ويعتبر كتاب « المنازل السبع » لابي الوفاء النوزجاني (٩٤٠ - ٩٩٨ م) أقدم كتاب وصل اليها فى حساب اليد . ولعل أول اضافة اليه فى العهد الاسلامي قبل تصحيح ما فيه من اخطاء كانت النظام العشرى الذى يعتمد على الاسماء التسعة العربية للكسور . كما أن العمليات الحسابية فى هذا النظام اعتراها تطور سببه انتشار الحساب الهندي .

٤ - الحساب الهندي :

يعد محمد بن موسى الخوارزمي (٧٨٠ - ٨٥٠ م) أول من كتب فى هذا الفن . الا ان كتابه هذا مفقود فى اصله العربي . وقد وصل اليها فى ترجمة لاتينية رديئة (منتصف القرن الثانى عشر) ومن حسن الحظ انه تم العثور على كتابين آخرين فى نفس الموضوع مكتوبين باللاتينية اعتمدا كثيرا على كتاب الخوارزمي وهما Liber Algorismi de practica arismetrice حرره يحيى الاشبيلى "Team de Seville" (كتاب الخوارزمي حول الحساب العملي) والثاني بعنوان :

magistro A compositus a astronomicam Liber Ysagogarum Alchorismi in artem « مدخل الخوارزمي الى فن الفلك للمعلم ١ » والمقصود بالمعلم A على الأرجح هو « ادلارد الباقي » Adelard de Balh او « روبرت من اهل تشستر » Robert de chester . واقدم كتاب فى الحساب الهندي وصل اليها فى اصله العربي هو كتاب « الفصول فى الحساب الهندي » لابي الحسن احمد بن ابراهيم الاقليدسي (القرن العاشر) الذى كتبه فى دمشق سنة ٣٤١ هـ = ٩٥٣/٩٥٢ م ، ومنه تنضح اهم سمات هذا النظام :

- طريقة كاملة ناضجة للدلالة على الأعداد كلها بأرقام تسعة ومعها الصفر كما مر معنا .

جمع او ضرب الكسور الرئيسية اسم
« الكسور الناطقة » ويخص الكسور الاخرى
بلفظ « الكسور الصماء » ويعطي ابو الوفاء
ايضا طرقا متعددة لتحليل الكسور المركبة الى
كسور رئيسية . ونجد في حساب القلصاوى
وابن البناء انماطا اخرى من الكسور وهي :

١ - الكسر المنتسب : ومثاله خمسة
اتساع واربعة اسباع التسع وثلاث سبع التسع
وثلاثة ارباع ثلث سبع التسع .

<p>الاصطلاح الحديث</p> $\frac{475}{756} = \frac{3+4[1+3(4+7.5)]}{4 \cdot 3 \cdot 7 \cdot 9}$	<p>البيانات</p> $\begin{array}{r} \frac{3}{4} + 1 \\ \hline 3 + 4 \\ \hline 7 + 5 \\ \hline 9 \end{array}$	<p>الاصطلاح العربي</p> $\frac{3145}{4379}$
----------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------

٢ - الكسر المختلف ومثاله سبعة اتساع
وثلاثين واربعة اخماس الثلث

$$\frac{231}{155} = \frac{9 \cdot 7 \cdot 2 + 5 \cdot 3 \cdot 7}{5 \cdot 9 \cdot 3} \quad \cdot \quad \frac{\frac{4}{3} + 2}{3} + \frac{7}{9} \quad \frac{42}{53} \frac{7}{9}$$

٣ - الكسر المبعوض ، ومثال ذلك

$$\frac{24}{105} = \frac{1}{3} \text{ من } \frac{4}{5} \text{ من } \frac{6}{7}$$

وهو يقابل في الاصطلاح
الحديث « كسر الكسر » وهو ما يعبر عنه
بالاصطلاح العربي بالمقدار :

$$\begin{array}{c|c|c} 6 & 4 & 1 \\ \hline 7 & 5 & 3 \end{array}$$

وفي مجال الكسور العشرية نجد أن أول من بحث فيها من علماء الاسلام هو أبو الحسن أحمد بن إبراهيم الأقليدسي (القرن العاشر) واقترح لها شرطة تفصل الجزء الصحيح عن الجزء الكسرى . ويدعي جمشيد بن مسعود الكاشي أن أول من اشتغل بالكسور العشرية التي يسميها بالكسور الاعشارية وهو يعالجها بأسهاب في الفصل الثالث من كتابه « مفتاح الحساب » ويولي اهتماما كبيرا لتحويل الكسور الستينية الى كسور عشرية وعكسها ، ولتسهيل هذا التحويل وضع جداول يمكن بواسطتها التعبير عن الكسور الستينية بأرقام عشرية من نوع

$$10^n \cdot K^a \text{ لـ } 10 \leq n \leq -10 \text{ و } K = 1, \dots, 9$$

ونلاحظ

أن الكاشي يستعمل نفس التقريب الذي نستعمله اليوم عندما يتعذر التعبير عن عدد ستيني بكسر عشري نهائي . كما نلاحظ كذلك أن عالمنا يستعمل طرقا مختلفة لتمييز الجزء العشري عن الجزء الصحيح . وما بين عصر الأقليدسي وعصر الكاشي لا نجد حاسبا عربيا شارف فكرة الكسور العشرية سوى أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (القرن الحادي عشر) ، فهو يستعمل السلم الستيني والأربعيني وفي حالة واحدة يستعمل سلما عشريا للكسور .

٦ - الجذور ونظرية ذي الحدين :

ادخل علماء الاسلام تحسينات على طرق استخراج الجذور وجد أن أبو الحسن علي بن أحمد النسوي أول من بين طريقة ايجاد الجذر التكعيبي كما وضع أبو الوفاء كتابا شرح فيه كيفية استخراج الجذور التكعيبية والرابعة والسباعية ومثله فعل البيروني . إلا أن مؤلفاتهم ضاعت . ويصف عمر الخيام في تأليفه

« مشكلة الحساب » الطريقة العامة لايجاد
جذر أى عدد صحيح ، ويقدم الكاشي في
كتابه « مفتاح الحساب » عرضاً مفصلاً للطريقة
العامة لاستخراج جذور الاعداد الصحيحة ،
ويعطي قيمة تقريبية للمقدار :

$$\sqrt[n]{a^n + r} \approx a + \frac{r}{(a+1)^n - a^n} \quad \text{حيث } r < (a+1)^n - a^n \quad \text{مكافئاً}$$

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a+1} \quad \text{وفي حالة } n=2 : \quad (1)$$

وقبل ان يضع الكاشي الصيغة العامة لايجاد
جذر أى عدد صحيح مع الشرط السابق ،
كان علماء الاسلام يعرفون استعمال الصيغ
الخاصة المتفرعة عن القانون العام . . فالنسوى
مثلاً استعمال الصيغ الآتية :

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a+1} \quad \sqrt[3]{a^3 + r} \approx a + \frac{r}{3a^2 + 3a + 1}$$

وفي القرن الثاني عشر نجد ان ابو زكريا محمد
ابن عبد الله الحصار وهو من علماء الاندلس
يدقق التقريب ويعطي الصيغة الآتية في حالة
الجذر التربيعي :

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a} - \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^3}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)} \quad (1)$$

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a}$$

(١) التقريب الذى استعمله الاغريق في هذه الحالة هو

للقلصاوى الصيغة : Sandhez Perez

(٢) ينسب ساينتشت بريث

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a} + \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^2}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)}$$

ولا يقف الكاشي في حدود إيجاد جذور
الأعداد الناطقة بل صاغ قانونا لحساب جذر
عدد أصم بدقة متناهية ، والقانون في حالة
عدد صحيح هو :

$$\sqrt[n]{N} = \frac{\sqrt[n]{10^{8k} N}}{10^k}$$

وفي حالة الكسر ، إذا كان جذر المقام عددا
صما يستعمل القانون التالي :

$$\sqrt[n]{\frac{M}{N}} = \frac{\sqrt[n]{N^{n-1} \cdot M}}{N}$$

فمثلا لحساب الجذر التربيعي للعدد $4\frac{1}{6}$
يتبع إحدى الطرق التالية :

$$\sqrt{4\frac{1}{6}} \approx 2\frac{19}{30}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 904.

$$\sqrt{\frac{43}{6}} = \frac{\sqrt{258}}{6} = \frac{\sqrt{256+2}}{6} \approx 2\frac{67}{99}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 4 00/0 إذا يمكن
أن نحصل على نتيجة أدق إذا استغفينا عن
الكمية تحت علامة الجذر بكسر واحد .

ومن الجدير بالذكر أن الكاشي حسب
بدقة متناهية قيم المقادير الآتية إلى الرقم

الخامس : $\sqrt{2}$ ، $\sqrt{6}$ ، $\frac{1}{\sqrt{3}}$ وأعطى كذلك

القيم التقريبية للمقدارين التاليين إلى الرقم
الخامس :

$$* \frac{1}{2\sqrt{5}} \sqrt{10(5-\sqrt{5})} \approx 1^\circ 10' 32'' 3''' 13''' 55''.$$

$$* \frac{1}{6} (\sqrt{15} - \sqrt{3}) \approx 0^\circ 21' 24'' 3''' 34''' 17''.$$

ضمنها كتابه « جوامع الحساب بالتخت والتراب » الذي وضعه سنة ١٢٦٥ م . كما انه من المعتقد ان يكون الطوسي قد اطلع بدوره على هذه المعارف عند فلكي الصين الذين كانوا يعملون بمرصده مراغه .

٧ - نظرية الاعداد :

الحقيقة ان علماء الاسلام لم يبدعوا كثيرا في نظرية الاعداد . وأهم ما قدموه في هذا الباب انهم حاولوا اثبات ان المعادلة

$$x^3 + y^3 = z^3$$

مستحيلة ، وقد قام بهذا الاثبات ابو محمد ابن الخضر الخوجندي نسبة الى خوجند (وهي لينين آباد حاليا) . كما اوجد ابو (٣٨٠ - ٩٠١) قانونا لايجاد الاعداد المتحابه واثبت ان العددين

$$M = 2^m p q \quad \text{و} \quad N = 2^n r$$

هما عددا متحابان أى ان كل منهما يساوى مجموع قواسم الآخر . فمثلا عندما :

$$q = 3 \cdot 2^{m-1} - 1 \quad \text{و} \quad p = 3 \cdot 2^{n-1} - 1$$

$$m = 2 \quad \text{و} \quad n = 9 \cdot 2^{m-1} - 1$$

فان العددين المتحصل عليهما وهما

$$284,220 \quad \text{هما عددا متحابان .}$$

وقدم العرب عدة مكتشفات فيما يتعلق بالمربعات السحرية التي تستخدم في عمل الطلسمات ، ويقدم محيي الدين ابو العباس احمد بن يوسف البوني القرشي (توفي ١٢٢٥) حلا شاملا للمربعات السحرية في غاية الابداع . ويعزى لعلماء الاسلام كذلك فضل السبق الى ابتكار البرهان بطريقة اسقاط التسع . كما انهم عرفوا مجموع المتواليات العددية والهندسية ومجموع الاعداد الطبيعية ومربعاتها

بعد الكاشي تنتقل الى ابو كامل شجاع بن اسلم الحاسب المصري (نبغ سنة ٩٠٠ م) الذي يتحفا بدراسة حالة يكون فيه حاصل جمع او فرق بين جذرين تربيعيين لعددين ناطقين ، عددا ناطقا او جذرا تربيعيا لعدد ناطق . ويستعمل ابو كامل القاعدة الآتية :

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}}$$

ويورد هذين المثالين العددين :

$$\sqrt{18} \pm \sqrt{8} = \sqrt{18+8 \pm 2\sqrt{144}}$$

والناتج هو $\sqrt{50}$ أو $\sqrt{2}$.

$$\sqrt{10} \pm \sqrt{2} = \sqrt{10+2 \pm 2\sqrt{20}}$$

ونشير كذلك بأن الاقليدسي اول ن بحث في التكعيب والجذر التكعيبي بشكل واف . وهو يسمى المكعب كعبا وجذره التكعيبي ضلعا ، ويخالف في ذلك كوشيار ابن لسان الجيلي والنسوى وابا منصور . واول عالم اسلامي نجد دليلا على انه استخرج الجذر الرابع والخامس وما يليها هو عمر الخيام .

اما فيما يخص نظرية ذى الحدين نجد ان الكاشي قد سبق نيوتن الى وضع اساس هذه النظرية . وهو يطلق على معاملات ذى الحدين « اصول النازل » "Eléments des exposantse" واعطى الكاشي مفكوك ذى الحدين مرفوعا الى القوة الخامسة . وينبغي ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ، وهي ان الطريقة العامة لاستخراج الجذور وكذلك نظرية ذى الحدين لاي اس صحيح كما نجدها في كتاب الكاشي ، كانت معروفة قبله بقرن ونصف قرن من قبل نصير الدين الطوسي الذي

ومكعباتها والقوة الرابعة لها . ونجد المتسلسلة
العربية الشهيرة ... 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, ...
التي تنسب الى فيبوناشي Fibonacce
وهي ذات اهمية قصوى فى علوم الحياة . واثبت
الكرفي (ت بين ١٠١٩ - ١٠٢٩) سهولة
جبريا وهندسيا على مجموعات المكعبات واعطى
الصيغة الآتية :

$$1^3 + 2^3 + \dots + m^3 = (1 + 2 + \dots + m)^2$$

ويعتبر كذلك المتطابقات التالية :

$$\frac{1}{2} \left[\frac{a^2 - b^2}{a - b} + (a - b) \right] = a \quad , \quad \frac{1}{2} \left[\frac{a^2 - b^2}{a - b} - (a - b) \right] = b$$

وصاغ الحسن بن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩)
القانون التالي لمجموع الاعداد الطبيعية مرفوعة
للقوة الرابعة :

$$\sum_{k=1}^m k^4 = \left(\frac{m}{5} + \frac{1}{5} \right) m \left(m + \frac{1}{2} \right) \left[(m+1)m - \frac{1}{5} \right]$$

ووضع ابو كامل كتابا بعنوان « كتاب الطرائق
فى الحساب » ضمنه حلول المعادلات الخطية
السيالة او الغير المعينة . ومن الامثلة الكثيرة
التي اوردها هذا المثال :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ 5x + \frac{y}{20} + z = 100 \end{cases}$$

وطريقته فى ذلك ان يحذف Z ويعبر عن
Y بدلالة X ، وهكذا :

$$100 - x - y = 100 - 5x - \frac{y}{20}$$

$$y = 4x + \frac{4}{19}x$$

ويكون الناتج :

$$x = 19, \quad y = 80, \quad z = 1$$

وبنفس الطريقة توصل الى حل المجموعة التالية ، فوجد ان لها ستة حلول :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ \frac{x}{3} + \frac{y}{2} + 2z = 100 \end{cases}$$

الا ان ابرز ما في هذا الكتاب المسألة الآتية :

$$\begin{cases} x + y + z + u + v = 100 \\ 2x + \frac{y}{2} + \frac{z}{3} + \frac{u}{4} + v = 100 \end{cases}$$

وبعد التعبير عن x بدلالة

$$x = \frac{u}{2} + \frac{2}{3}z + \frac{3}{4}u$$

وحيث ان :

$$x + y + z + u = \frac{2}{3}y + \frac{5}{3}z + \frac{7}{4}u < 100$$

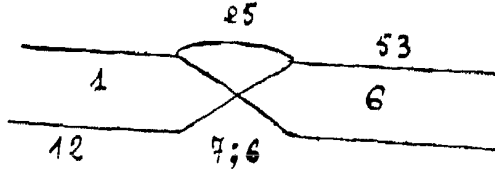
قسم ابو كامل حلول المسألة الى قسمين ، وحصل في النهاية على ٢٦٧٦ حل لهذه المجموعة .

٨ - حساب الخطأين :

من المحتمل ان يكون هذا الحساب معروفا في بغداد في زمن الخوارزمي العالم الرياضى الفلكى الشهير . وقد وصل الينا في هذا الفن مخطوطة لاتينية مترجمة من اصل عربى . الا انه يجهل مؤلفها . ويذهب الكثير من مؤرخى الرياضيات الى ان ابا كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (نبغ سنة ٩٠٠ م) هو كاتبها ، ويمتقد البعض ان يكون كاتبها هو اليهودى الاندلسى ابراهيم بن هير ابن ازرا (١٠٩٠ - ١١٦٧ م) .

وفى ٧ يساوى ٢٥ ، فما هو هذا العدد ؟
والعمل فيه هكذا :

ليكن ٦ هذا العدد ، اذا $٦ \times ٦ + ٦ \times ٦ = ٧$
 $٨٧ = ٧$ و $٨٧ - ٧٨ = ٩$. نضع ٥٣ .
اعلى الكفة الاولى كما هو مبين فى الشكل ،
ولنفرض الان أن هذا العدد هو ١ ، اذا
 $١ \times ٦ + ١ \times ٦ = ٧$ و $١٣ = ٧$. نضع ١٢ تحت الكفة الثانية .



وكذلك :

$$125 = 53 \times 1 + 12 \times 6$$

$$65 = 12 + 53$$

ومنه

$$1 \frac{12}{65} = \frac{25}{13} = 65 \div 125$$

وهو العدد المطلوب .

وقبل ان اختتم هذا الفصل اشير بأن
حساب الخطأين استعمل على نطاق واسع
فى العالم الاسلامى لايجاد المجهول وكذلك
عرف العالم الاسلامى طريقة الخطأ الواحد
الذى ادخل ابن البناء تعديلا على قانونه ،
وعرف ايضا القاعدة الثلاثية التى استعملت
لنفس الغاية أى ايجاد المجهولات .

٩ - الجبر :

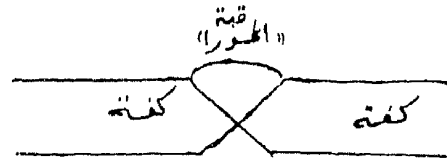
من الثابت تاريخيا أن الجبر أو بالاحرى
بدوره كانت معروفة للصينيين والهنود
والاغريق والبابليين وكذلك لقدماء المصريين .
الا أننا نجد عند أية حضارة من هذه الحضارات

هذا بينما نجد أن قسطى بن لوقا
البعلبكي (٨٢٠ - ٩١٢ م) أفرد لهذا
الحساب كتابا خاصا بعنوان : « مقالة
لقسطى بن لوقا فى البرهان على أعمال
حساب الخطأين » وفيه يذكر المؤلف أنه
بفضل هذا الحساب يمكن حل جميع مسائل
الحساب التى لا تستدعى الجذور أى
المسائل الممكن حلها بمعادلات خطية .

وقد تعرض قسطى بن لوقا لدراسة
ثلاث حالات تكون فيه :

- ١ - القيمتان الخطأتان أقل من المجهول .
- ٢ - القيمتان أقل من المجهول .
- ٣ - المجهول يقع بين القيمتين .

واذا توجهنا شطر الغرب العربى نجد أن
أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي
المراكشى (١٣٢١ - ١٢٥٦ م) كتب فيه
باسهاب وهو يسميه « قاعدة كفة الميزان »
ويمثله بالشكل التالى :



ويصف القاعدة العامة فى العمل فيه قائلا :
« ضع المعلوم المفروض على قبته (أى قبة
الميزان) ، وتتخذ إحدى الكفتين من أى
الاعداد شئت وتفعل فى ذلك ما فرض من
الجمع أو الحط أو غير ذلك من الأعمال ثم
تقابل ما على القبة فان أصبت فتلك الكفة
هى العدد المجهول » .

وأورد أبو الحسن على بن محمد البسطى
القلصاوى (ت ١٤٨٦ م) المثال العددي
التالى : « مجموع حاصل ضرب عدد فى ٦

الحديث « بالنقل Transposition » أو « الرد Restitution » أو الاكمال Réintégration . أما مصطلح المقابلة فكان يعنى عندهم حذف الحدود المتشابهة من كل طرف من طرفي المعادلة أي ما يقابل في مصطلحات الجبر الحديث « الاختزال Réduction » فيكون معنى الجبر والمقابلة هو « علم النقل والاختزال » . وأصبح بعد ذلك لفظة الجبر يطلق على علم المعادلات بوجه عام ونجد الجبر بهذا المعنى عند عمر الخيام . أما عند ابن بدر (٤) فالجبر هو الزيادة في كل ناقص حتى لا ينقص والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون في الجهتين نوعان متجانسان » . وهو نفس التعريف الذي يفهم من استعمالات الخوارزمي .

مصطلحا خاصا لهذا العلم . ويعد محمد بن موسى الخوارزمي بحق أول من وضع أسس هذا العلم الذي أضحي بفضل جهوده علما مستقلا منتظما بعد أن كانت مبادئه وعملياته غير واضحة ، بل مختلطة ، ومشتتة في موضوعات الرياضيات العامة ، خاصة الحساب والهندسة . والرياضيات العربية أولى رياضيات العالم التي وضعت مصطلحا خاصا لموضوع الجبر الذي انتقل بلفظه العربي الى جل لغات العالم .

ويؤخذ من استعمالات الخوارزمي أن مصطلح « الجبر والمقابلة » الذي يعنون كتابه الشهير (٣) ، استعمل في الاصل للدلالة على طريقتين مشهورتين من طرق تحويل للمعادلات الجبرية . ثم خصص لاطلاقها على

$$12x^2 - 6x + 9 = 6x^2 + 18 \quad \text{فمثلا المعادلة}$$

$$12x^2 + 9 = 6x^2 + 6x + 18 \quad \text{تصبح بالجبر}$$

$$(4x^2 + 3 = 2x^2 + 2x + 6) \quad \text{(والمخطط ١٢)}$$

$$2x^2 + 3 = 2x \quad \text{وبالمقابلة تصبح المعادلة هكذا :}$$

ونجد محمد بن موسى الخوارزمي في كتابه الذي مر معنا يصنف المعادلات الى ستة أنماط هي :

١ - أموال تعدل جذورا

$$bx^2 = ax$$

النظرية العامة للمعادلات الجبرية . فيؤخذ من تلك الاستعمالات أن مصطلح الجبر عند الخوارزمي وغيره من الرياضيين العرب الذين جاءوا بعده يعنى نقل الحدود من طرف الى طرف آخر من المعادلة مع تغيير إشارة الحدود ، وهو ما يصطلح عليه في الجبر

Liber algebroe et almuchabala

(٢) عرف في الغرب بعنوان

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن بدران الشيبلي (القرن الثالث عشر) ويعرف عند الغرب باسم Abenbeder وضع كتاب « اختصار الجبر والمقابلة » .

(٥) استعمل هذا الاصطلاح فيما بعد للدلالة على قسمة طرفي المعادلة عن نفس العدد .

٣- اموال تعدل اعداداً ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠

٣- اجذار تعدل اعداداً

٤- اموال واجذار تعدل اعداداً

٥- اموال واجذار تعدل اعداداً

٦- اجذار واجذار تعدل اموالاً

$$bx^2 = a.$$

$$bx = a$$

$$x^2 + ax = b.$$

$$x^2 + b = ax.$$

$$x^2 = b + ax.$$

وبعد الخوارزمى بزمن قصير جاء أبو كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (٨٥٠ - ٩٣٠) الذى دفع الجبر قدما الى الامام فى كلا جانبيه النظرى والعلمى . وقد خلق عدة كتب رياضية ، اشتهر من بينها « كتاب الجبر والمقابلة » الذى وقع عليه على الاقل ثلاثة شروح مفقودة . وقد امتاز هذا التأليف بمادة جديدة فهو يضيف الى المقادير الثلاثة المعروفة عند الخوارزمى « وهى : الاعداد الطبيعية والجدور والاموال » قوى الرتب العليا للمجهولات وهى : الكعب ، ومال مال ، ومال مال الشئ ، وكعب كعب ، ومال مال مال مال . ويسمى المجهول الاول بالشئ ، والثانى بالدينار ، والثالث بالفلس ، والرابع بالخاتم .

وفلس كذلك فى جبر أبى كامل مستوى نظريا عاليا واتجاه حسابيا بالرغم من استعمال البراهين الهندسية فى بعض الاحيان . وهذا ينم عن الجانب العبقري لهذا العالم الفذ . فهو يتناول المقادير الصماء من الدرجة الثانية ويعالجها بطرق سهلة تدل على براعة ومهارة . ونورد بهذه المناسبة المثال الآتى :

$$\frac{x}{10-x} + \frac{10-x}{x} = \sqrt{5}$$

ويلاحظ ان الخوارزمى لم يتعرض لمعالجة المعادلات التى من نوع :

$$x^2 + px + q = 0$$

لان جذورها سالبة . وكما هو معلوم فان الحساب الاسلاميين كانوا عمليين قبل ان يكونوا نظريين . لذلك نجد ان عالمنا الخوارزمى يهمل الحل السالب للمعادلة ولا يعتبر الا جذرها الموجب . وقد تنبه كذلك للحالة التى يستحيل فيها ايجاد قيمة حقيقية للمجهول فقال بأن المسألة « مستحيلة » وبقي هذا اسمها بين علماء الرياضيات فى اواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ البحث فى الكميات التخيلية . اما ابن بدر فهو كذلك لا يأخذ بعين الاعتبار الجذر السالب ، ويصف المعادلة ذات جذور تخيلية بأنها « لا تجوز » قائلا : « اعلم أنك متى ضربت نصف عدد الاجذار فى نفسها وكان اكثر من عدد الدراهم فالمسألة جائزة ، وان كان ما اجتمع مثل عدد الدراهم فالمسألة ايضا جائزة ويكون الجذر حينئذ مثل عدد نصف الاجذار وان كان ما اجتمع من ضرب نصف الاجذار فى نفسها اقل من عدد الدراهم فالمسألة لا تجوز البتة فافهم » . وربما كان من معاصرى الخوارزمى عبد الحميد بن الواصى بن الترك الذى وضع كتابا مفيدا بعنوان « كتاب الجبر والمقابلة » ، وقد فاق هذا الاخير الخوارزمى فى نظرية معادلات الدرجة الثانية .

فالمعادلة المائلة من الدرجة الثانية للمعادلة السابقة هي :

$$[2\sqrt{5}]x^2 + 100 = (10 + \sqrt{500})x,$$

وبعد ضرب المعادلة في $\sqrt{5} = 2$ نحصل على المعادلة النهائية الآتية :

$$x^2 + \sqrt{5000} - 200 = 10x$$

لكن أبو كامل لا يكتفى بهذا الحل ، بل يبحث عن حل أبسط ، فيضع الشيء أي

جذر المعادلة يساوي $\frac{10-x}{x}$ وإذا رمزنا

لهذا الجذر بحرف y فإن المعادلة التي في رأس المثال تصبح هكذا :

$$y^2 + 1 = \sqrt{5} y$$

ومنه :

$$y = \sqrt{1\frac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

وبمقتضى المعادلة الخطية

$$\frac{10-x}{x} = \sqrt{1\frac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

يعين المجهول x الذي مقامه أصم .

ويرفع أبو كامل طرفي المعادلة الى القوة الثانية وتصبح على الصورة :

$$10 - \frac{x}{2} = \sqrt{1\frac{1}{4}} x^2$$

ثم يعين $x = \sqrt{25}$ بمساعدة المعادلة

التربيعية : $x^2 + 10x = 100$ ونجد

كذلك أبا كامل يعالج مسائل معقدة يؤول حلها الى معادلات الدرجة الرابعة .

بعد أبى كامل ، يتحفنا أبو بكر محمد بن الحسن الكرفى (ت بين ١٠١٩ - ١٠٢٩) بثلاث كتب نفيسة فى علم الرياضه هى الكافى فى الحساب ، والبديع والفخرى فى الجبر والمقابلته . وهو كما يظهر فى كتابه الثالث اخذ الجبر عن أبى كامل . لكن زاد على ذلك وتعمق فى المسائل النظرية . وهو يقرر بأن متسلسلة القوى يمكن ان تمتد الى ما لا نهاية ، كما أنها تكون بينها تناسباً على النحو التالى :

$$1 : x = x : x^2 = x^2 : x^3 = x^3 : x^4 = \dots$$

وكذلك فان متسلسلة القوى العكسية فى ترابط تناسبى على النحو التالى :

$$\frac{1}{x} : \frac{1}{x^2} = \frac{1}{x^2} : \frac{1}{x^3} = \frac{1}{x^3} : \frac{1}{x^4} = \dots$$

وندين للكرفى بالخصوص دراسة المعادلات ثلاثية الحدود من الدرجة الثانية بالنسبة لاي اس للمجهول ، وكذلك دراسة حالات المعادلات التى تؤول الى هذه الاخيرة . اي المعادلات على الصور الآتية على التوالى :

$$ax^m + bx^n = c$$

$$ax^m + c = bx^n$$

$$bx^n + c = ax^m$$

$$\text{et} \quad a x^{2m+m} = b x^{m+m} + c x^m$$

ويعطى الكرفى قواعد لحساب ويدرس نماذج من معادلات الدرجة الرابعة والسادسة والسابعة وهو فى كل هذه الحالات لا يأخذ بالاعتبار الحل $x = 0$

المساحة الجانبية وحجم القطعة الكروية المعينة على التوالي ، اذا :

$$\frac{\pi}{3} y^2 (3x - y) = a \quad , \quad 2\pi xy = b$$

وبعد التعويض :

$$\frac{a}{\pi} = a' \quad , \quad \frac{b}{\pi} = b'$$

نحصل على المعادلتين التكعيبيتين الآتيتين :

$$y^3 + 3a' = \frac{3}{2} b' y \quad (1)$$

$$x^3 + \frac{b'^3}{24a'} = \frac{b'}{4a'} x^2 \quad (2)$$

ويستعين الكوهى بمعادلة القطع المكافئ :

$$y^2 = \left(\frac{b'}{2a'} - 2x \right) 3a'$$

والقطع الزائد $y = \frac{b'}{x}$ لحل المسألة

بعملية هندسية تسمح له بالحصول على جذور المعادلتين السابقتين . وتوصل البيرونى في دراسته للمتسع المنتظم الى

$$x_6 = r + x \quad : \quad \text{المعادلة التكعيبية التالية :}$$

حيث x يمثل وتر قوس يساوى $\frac{2}{9}$ محيط الدائرة . وكذلك توصل ابو الجود محمد بن الليث الى المعادلة

$$x^3 + 7 = 3x$$

وتوصل كذلك الى انشاء جذور المعادلة التى عجز عن انشاؤها الكوهى والمعادلة هى :

$$x^3 + 13 \frac{1}{2} x + 5 = 10 x^2$$

وكان من الضروري عندما تبلورت فكرة معادلات الدرجة الثالثة فى اذهان علماء الاسلام ، صياغة نظرية عامة من جهة ، والبحث عن طرق حل لهذه المعادلات بالطرق الحسابية ، نظرا لحجم المسائل الكبير الذى

والمعادلة الرباعية التى حلها الكرفى هى :

$$x^4 + 5x^2 = 126$$

القانون الآتى :

$$x = \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + ac} - \frac{b}{2}$$

بينما لا تتعدى نظرية المعادلات فى مؤلفات الخوارزمى وابى كامل والكرفى اطار المعادلات الخطية والمعادلات التربيعية وبعض المعادلات الناقصة من الدرجة العليا ، نجد أن رياضى بغداد بدأوا فى مستهل القرن التاسع للميلاد فى دراسة معادلات الدرجة الثلاثية بصفة شاملة ، فبدعوا فيها أيما ابداع ، وكان ذلك بدافع البحث فى مسألة لآخميدس ، وهذه المسألة تقتضى تقسيم كرة بسطح بحيث يكون حجم القطع الناتجة فى تناسب معين . وكان اول من اهتم من علماء الاسلام بهذه المسألة هو الماهانى الا أن التوفيق لم يحالفه فى انشاء جذور المعادلة التى وضعها وهى :

$$x^3 + ax^2 = bx^2$$

وقد عرفت هذه المعادلة

بين علماء الاسلام بمعادلة الماهانى . أما ابو جعفر الخازن (ت ٩٦١ - ٩٧١ م) فقد وجد لهذه المسألة حلا هندسيا واستعان بالقطع المخروطية . وفى نفس الفترة تقريبا حل ابو على الحسن بن الحسن بن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩) مسألة ارخميدس مستعينا بالقطع المكافئ والزائد .

وفى نهاية القرن العاشر طرح ابو سهل ويحسان بن رستم الكوهى مسألة جديدة هى « ايجاد قطعة دائرية ذات حجم يكافئ حجم قطعة كروية معينة وذات مساحة تساوى مساحة قطعة كروية أخرى معينة » .

ليكن Y سهم القطعة الكروية المطلوبة و X نصف قطر الكرة ، ولتكن a, b

فيها المجاهيل مرفوعة الى قوة سالبة .
ويذكر المعادلة الآتية : $\frac{1}{x^3} = a$ ، x^2 التى

لم يقدم على حلها لتعقيدها . على الاعمال الهامة التى تشهد للخيام بطول الباع ، قام بتصنيف المعادلات التكعيبية الى سبعة وعشرين نوعا ثم عاد فقسمها الى اربعة انماط يتألف النمط الرابع من ثلاثة صنوف هى :

$$\begin{aligned} * x^3 + bx^2 &= cx + a \\ * x^3 + cx &= bx^2 + a \\ * x^3 + a &= bx^2 + cx \end{aligned}$$

أما فيما يخص المعادلات الرباعية مثل

$$x^2 + 2x = 2 + \frac{1}{x^2}$$

فيصرح الخيام بأنه يجهل أية طريقة لحلها .

وقد اهتم علماء الاسلام كذلك بعد عمر الخيام بالنظرية الهندسية لمعادلات الدرجة العليا وبالأخص المعادلات الرباعية . واكد الكاشى بأنه قام بحل ٧٠ معادلة مختلفة من الدرجة الرابعة ، لم يعالجها احد قبله ولا في عصره .

وعلىنا أن نسجل ونحن نأتى قريبا على ختام هذا الفصل ان علماء الاسلام على عكس الهنود والافريق - ربطوا بين العملية الحسابية والعملية الهندسية اي أنهم لم يفهموا الجبر قائما بذاته دون ان يكون مبنيا على الهندسة والعكس صحيح . ونحن نعرف ان هذا قام بدور حاسم فى نشوء الهندسة التحليلية فيما بعد . وعلىنا ايضا ان نسجل نقصا خطيرا فى الجبر العربى ، اذ لم يكن عند العرب رموز كالتى نستخدمها الان لذلك بذلوا جهدا شاقا فى حل المسائل فكانوا يضطرون الى كتابتها بالكلمات الكاملة . ولو كانت لديهم رموز لاختصروا العمل والوقت وبذلوه فى أمور أخرى . وقد ظهر الجبر الرمزى فى العالم الاسلامى فى وقت

فرض نفسه على الحاسب الاسلامى - ويظهر ان أبو الجود أول من حاول وضع نظرية عامة للمعادلات التكعيبية واتى بعده أبو الفتح عمر بن ابراهيم الخيام (١٠٤٨ - ١١٣١) فوضع رسالة فى البراهين على مسائل الجبر والمقابلة ، وفرق بين الحساب والجبر ، وأثار أيضا قضية امكان الحل الحسابى للمعادلات التكعيبية . وكان يدفعه الى ذلك وجود مثل هذا الحل بالنسبة لمعادلات الدرجة الثانية . الا أن جهود الخيام فى هذا المضمار تبذرت . ومن الجدير بالذكر ان ابا الريحان البيرونى قد توصل الى حل المعادلات التكعيبية بطرق جبرية ولكن للأسف نجهل الطرق التى استعملها . أما عمر الخيام فلما لم يفلح حيث افلح البيرونى استعان بالهندسة وكان قبل ان يباشر الحل الهندسى لمعادلة ما من الدرجة الثالثة ، كان يكتب كل معادلة على صورة متجانسة ،

$$x^3 + ax = b \quad \text{فمثلا المعادلة :}$$

$$x^3 + px = p^2q \quad \text{يجب أن تكتب هكذا}$$

$$x^3 + ax = cx^2 \quad \text{وعالج المعادلة}$$

التي تظهر فى مسألة ارخميدس واستعان بمعادلة المقطع المكافئ :

$$(c-x)\sqrt{x} = \sqrt[3]{a} \quad \text{دلة القطع الزائد}$$

$$xy = \sqrt[3]{ax^2} \quad \text{لايجاد جذور المعادلة .}$$

وحسب عمر الخيام اذا تماس الفرعان العلويان لمنحنى القطع المكافئ والزائد فان لهذه المعادلة جذر واحد ، واذا تقاطعا ، فللمعادلة جذران موجبان ، وليس للمعادلة حل اذا لم تلتق فروع هذه المنحنيات .

وقد عالج الخيام ٢٥ نمطا من المعادلات التكعيبية بالإضافة الى المعادلات التى تكون

وكانت هذه الحروف توضع فوق العدد بالنسبة للجذر وفوق المعاملات بالنسبة للمجهولات ، واستعمل القلصاوى كذلك للتعبير عن الضم الحرف « الى » ، وللفرق علامة الاستثناء « الا » . ومن المؤكد أن يكون ابن البناء المراكشى قد ساهم في وضع هذه الرموز في القرن الثالث عشر اذ حسب ابن خلدون أن ابن البناء استعمل في البراهين في كتاب لم يصل إلينا رموزا جبرية .

ولقد أفاد استعمال الرموز كثيرا في تطور مختلف العلوم الرياضية ومن المرجح أن « فيتا » Vieta واضع مبدأ استعمال الرموز في الجبر قد اطلع على كتاب القلصاوى الذى ترجم الى اللاتينية واخذ عنه مبدأ استعمال الرموز وتوسع فيه بحيث أصبح بالشكل المألوف لدينا الآن .

متأخر عند عرب المغرب . وكان تأخر ظهور الرموز نقصا خطيرا أعاق تطور هذا الفرع من علوم العدد وجعله عسيرا على الفهم . وأول كتاب عربى تظهر فيه رموز أقرب الى الرموز الجبرية الحديثة هو كتاب « كشف الاسرار عن علم حروف الفبار » للرياضى الاندلسى أبى الحسن على بن محمد بن على القلصاوى (ت ١٤٨٦) وفي هذا الكتاب استعمل القلصاوى الحرف الاول من كلمة جذر (ج) للدلالة على الجذر التربيعى والحرف الاول من كلمة شيء (ش) للدلالة على المجهول المرفوع الى القوة الاولى أى x والحرف الاول من كلمة مال (م) للمجهول المرفوع الى القوة الثانية أى x^2 والحرف الاول من كلمة كعب (ك) للمجهول المرفوع الى القوة الثالثة أى x^3 ، وللتساوى استعمل الحرف الأخير من كلمة « عادل » (ل) . واستعمل كذلك للنسبة ثلاث نقط هكذا .:

التعبير بالرموز عند القلصاوى

$$7^2 \text{ الـ } 18 \Rightarrow 7^2 = 18x^2$$

$$5x = 60 \Rightarrow 5x = 60$$

$$x^2 + x = 46 \Rightarrow x^2 + x = 46$$

$$\frac{1}{2}x^2 + x = 7 + \frac{1}{2} \Rightarrow \frac{1}{2}x^2 + x = 7 + \frac{1}{2}$$

$$8 + 7x^2 + 2x^3 - x \Rightarrow 8 + 7x^2 + 2x^3 - x$$

$$12 : 8 : 6 : 4$$

$$(7 : 12 : 84 : x) \text{ (ج = المجهول)}$$

$$\frac{7}{77} \text{ الـ } \frac{3}{7} 6$$

$$6\frac{2}{7} - \sqrt{9 + \frac{1}{7}}$$

$$\sqrt{48} = 4\sqrt{3}$$

$$\sqrt{51} = 7\frac{1}{2}$$

$$\sqrt{42} = 7\frac{1}{2}$$

$$\sqrt{5} - \sqrt{3} = 2\frac{1}{2}$$

$$\sqrt{20 + \frac{1}{7}} = 4\frac{1}{7}$$

$$\frac{3}{6} = 3\sqrt{6}$$

١٠ - حساب التكامل :

ساهم ثابت بن قرة والكوهى ، ومن بعدهما ساهم ابن الهيثم فى نشأة حساب التكامل الحديث . ولم يكن اكتشافهم لحساب التكامل بمحض الصدفة بل دفعهم الى ذلك حساب حجم الجسم الناشئ عن دوران قطعة من قطع مكافئ حول محور ما .

ولاول مرة أجرى ثابت بن قرة فى تاريخ البشرية نوعا من الحساب يكافئ حساب التكامل فى الوقت الحاضر ، أما نوع التكامل

الذى أجراه فهو من نوع $\int_a^b x^n dx$

قيمة اسية كسرية أى التكامل $\int_a^b x^{\frac{1}{n}} dx$

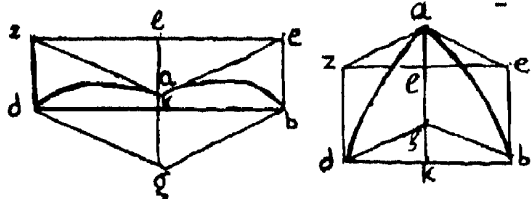
ولقيمة اسية تساوى الوحدة أى التكامل

$\int_a^b x dx$ عندما تعرض لحساب

عزم كتلة قضيب متجانس ساكن بالنسبة الى أحد المحاور . واثبت أن العزم الكلى يساوى مجموع العزوم الابتدائية . ويطلق خليل جاويش على التكامل الذى أجراه ثابت بن قرة « التكامل المنطقى » ويقول بأنه أقرب صورة للتكامل عرفت فى العصور الوسطى .

$$V = \pi \int_0^h x^2 dy = \pi \int_0^h \left(\frac{y^2}{p^2} - \frac{2ry^2}{p} + r^2 \right) dy$$

$$= \pi \left(\frac{h^5}{5p^2} - \frac{2rh^3}{3p} + r^2 h \right)$$



أما ابن الهيثم فى تأليفه « فى مساحة الجسم المكافئ » فينص على أن « حجم الجسم الناشئ عن دوران قطعة من قطع

مكافئ abg حول المحور ag

تساوى $\frac{8}{15}$ من حجم الاسطوانة التى

ارتفاعها kg يساوى المحور og

ونصف قطر قاعدتها يساوى القطعة bk

العمودية على المحور (انظر الشكل) .

وهذه النتيجة الهامة تتطلب حسابا يكافئ

التكامل المحدد الاتى : $\int_0^4 t^4 dt$

وبمقتضى شروط المسألة فإن الحجم يحسب كالاتى :

ومنه الحجم المطلوب :

$$V = \frac{8}{15} \cdot \pi r^2 h$$

وهى نفس النتيجة التى توصل اليها ابن الهيثم عن جدارة واستحقاق . وهى غير معروفة عند رياضى الاغريق .

وفي المساحة والاشكال الهندسية ، نجد ان الخوارزمي في القسم الهندسي كتاب « حساب الجبر والمقابلة » ، تناول دراسة المثلثات والاشكال الرباعية والدائرة الا ان كثيرا مما ورد في هذا الكتاب من المسائل مثل الاشكال الرباعية على اختلاف انواعها وحساب مساحة المثلث المتساوي الاضلاع ومساحة الدائرة بدلالة القطر . كانت معروفة للاغريق امثال اقليدس وهرون . اما فيما يخص نسبة محيط الدائرة الى القطر فهو يذكر ثلاث قيم هي :

$$\frac{31}{7} , \sqrt{10} , \frac{62832}{20000}$$

ونص بان القيمة الاخيرة يستعملها الفلكيون . واعطى كذلك صيغة لحساب مساحة القطعة الدائرية بدلالة القوس s والوتر a وسهم القطعة h هكذا :

(١) بالنسبة لقطعة اصغر من نصف الدائرة :

$$S = \frac{a}{2} \cdot \frac{s}{2} + (h - \frac{a}{2}) \cdot \frac{a}{2}$$

(٢) بالنسبة لقطعة اكبر من نصف الدائرة :

$$S = \frac{a}{2} \cdot \frac{s}{2} + (h - \frac{a}{2}) \cdot \frac{a}{2}$$

واعطى الخوارزمي كذلك صيفا اخرى لحساب حجم المو القائم والاسطوانة والهرم والمخروط وغيرها من الاشكال الهندسية الاخرى .

وبعد الخوارزمي بفترة قصيرة ظهر بنو موسى بن شاكر وهم ابو جعفر والخسرو واحمد الدين كتبوا في قياسات السطوح المستوية والكروية . ويعتبر كتابهم « كتاب معرفة مساحة الاشكال البسيطة والكروية » من جليل المؤلفات في العصور الوسطى وقد

١١ - الهندسة :

بدأ الازدهار في الهندسة منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت أعمالهم في أوروبا ابان العصور الوسطى ممن بدأوا يهتمون بأجزاء المخروط ، الا ان مآثر العرب في هذا الفرع كانت دون شك اقل بكثير من مآثرهم في فروع علم الرياضة الاخرى . ذلك لان نبوغ الاغريق في الهندسة بلغ شأوا بعيدا ولم يتركوا العلماء الاسلام الا مواضع قليلة يشوبها النقص . وقد ظل كتاب اقليدس في الهندسة الاساس الذي تدور عليه الهندسة العربية . وقد نقله على اللسان العربي لاول مرة الحجاج بن يوسف بن مطر في زمن الخليفة هارون الرشيد ، ثم ثانية في زمن المأمون ، وكذلك قام العرب بنقل مؤلفات ارخميدس وابولونيوس ومؤلفات اخرى اغريقية في الهندسة . ودرسوا أيضا كتاب السند هند ومؤلفات هرون الاسكندراني في الهندسة العلمية والتطبيقية وان كان لعلماء الاسلام فضل في هذا الباب فهو مرهون بالاعمال الجلييلة التي قاموا بها فيما يخص نظرية المتوازيات التي أدت الى نشوء الهندسات اللاقليدية عندما بدأ البحث في بداية القرن الثامن عشر . ويعتبر العباس بن سميع الجوهري الرياضي الفلكي اول من تناول دراسة نظرية المتوازيات في كتابه « اصلاح الاصول » ثم خص ابو العباس الفضل بن خاتم النيريزي (ت ٩٢٢) هذه النظرية بنصيب وافر في شروحه على اصول اقليدس وتوصل الى نتائج هامة . وبرهن ابن الهيثم على المستلزمة الخامسة من الكتاب الاول لاصول اقليدس وساهم في تطوير نظرية المتوازيات . اما المرحلة الثانية في تطوير هذه النظرية فقام بها نصير الدين الطوسي والاف في ذلك ثلاث رسائل منها الرسالة الآتية « الرسالة الشافية عن الشك في الخطوط المتوازية » .

عرف في أوروبا اللاتينية « بكتاب الاخوان الثلاثة في الهندسة » :

Liber trium Fratrum de Geometria فيه نجد الاثبات على ان نسبة محيط الدائرة الى

قطرها ثمانية وتقع بين القيمتين $3\frac{1}{7}$ و $3\frac{16}{71}$

ويعد ثابت بن قرة كذلك من اعظم مهندسى العرب فقد قام بترجمة سبعة كتب لابولونيوس الثمانية في المخروط وعمم نظرية فيثاغوس .

ومن مآثر ابي الوفاء البوزجاني قياس مساحة الكرة بدلالة مساحة الدائرة العظمى وكذلك قياس حجمها بدلالة قطرها ومحيط الدائرة العظمى وحسب كذلك نفس هذا الحجم بدلالة مساحة الكرة . وهو يجعل قيمة النسبة التقريبية π تساوى $\frac{62}{7}$

ومن مؤلفات ابي الوفاء « كتاب ما يحتاج اليه الصانع من علم الهندسة » ، وهو كتاب في الهندسة التطبيقية يتضمن العمليات المختلفة التى تقوم عليها اعمال المهندسين المعماريين واعمال الجيوديسيا Geodesie والجغرافية الرياضية . ويجب أن نسجل هنا بأن العمليات الهندسية التى وردت في مؤلف ابي الوفاء « كانشاء خطين متوازيين ومماس للدائرة والمسبع المنتظم ، وتثليث الزاوية .. الخ » بالرغم من سهولتها فهى لم تكن معروفة للاغريق .

وفي « خلاصة الحساب » لبهاء الدين العمولى (١٥٤٧ - ١٦٢٢) نجد الصيغة الاتية لحساب حجم الكرة بدقة متناهية :

$$\pi = \frac{2e}{7} \text{ يساوى } \left(\frac{\pi d}{4}\right)^3$$

والصيغة التى نستعملها الان هى $\frac{1}{6} \pi d^3$

وهذا لا يعنى أن بهاء الدين اول من بحث فى حجم الكرة ، فقد سبقه الى ذلك ابو الوفاء والكرفى وغيرهما الا أن حساباتهم كانت أقل دقة .

كذلك نجد ان الكرفى صاغ القانون الثانى لحساب قطر المضلع المنتظم الذى عدد اضلاعه m تساوى قياسا a والقانون هو :

$$d = \frac{a}{3} \sqrt{m(m-1)+6}$$

اما ابو الريحان البيرونى فاعطى القانون التالى لحساب طول ضلع الخمس المنتظم بدلالة نصف قطر الدائرة :

$$a = \frac{r + \sqrt{5}r}{2}$$

وعلاوة على هذا برهن على قانون براهاكوبتا Brahmagupta المتعلق بحساب مساحة الشكل الرباعى الدائرى . والح فى التاكيد بأن هذا القانون يطبق فقط فى حالة الشكل الرباعى الدائرى .

١٢ - حساب المثلثات :

احتل حساب المثلثات (او علم النسب كما يسميه العرب ايضا) فى العالم الاسلامى

$$V = d^3 \left\{ \left(1 - \frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14} \left(1 - \frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14} \left[\left(1 - \frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14} \left(1 - \frac{3}{14}\right) \right] \right\} = \left(\frac{11}{14} d\right)^3$$

مكان الصدارة بالنسبة بالنسبة لباقي فروع
الرياضة الأخرى . وكان حلقة وصل بين
الرياضيات وعلم الفلك . كما أن مسائل
المثلثات ساعدت على تطور فرع آخر في
الرياضيات هو حساب التقريب .

وقد أخذ العرب حساب المثلثات كغيرها
من فروع الرياضيات المختلفة عن الهند
والاغريق واعتمدوا على ثلاثة كتب لتطويره
وهي كتاب « السند هند » Siddharta
لبراهماجوبتا Brahmagupta الهندي ، وقد
نقله الى العربية أبو عبد الله محمد ابن
ابراهيم الفزائري ، وكتاب المجسطي
Ptolemee لبطليموس Amag este
وكرويات ميناليوس Menelavs .

ويعد أبو موسى الخوارزمي أول من الف
في هذا الفن . أما أبو عبد الله محمد بن
جابر بن سنان البتاني الحرائي الصابي
(٨٥٨ - ٩٢٩) فقد نشر وسط علم النسب
المثلثية كما نستعملها اليوم ، وأفاض بالجيب
(٦) عن الوتر الذي كان يستعمله بطليموس
واستعمل الظل وظل التمام وتمزى اليه
الصيغتان التاليتان :

$$\sin \alpha = \frac{\text{وتر}}{\sqrt{1 + \text{وتر}^2}} \quad \text{و} \quad \cos \alpha = \frac{1}{\sqrt{1 + \text{وتر}^2}}$$

الا أن الخدمات التي أسداها أبو الوفاء
البوزجاني في علم المثلثات لا يمكن أن يجادل
فيها . فهو يتناول في كتابه « الكتاب الكامل »
شرح مبادئ المثلثات بطريقة منظمة . وهو
كذلك من الأوائل الذي فصل حساب المثلثات
عن الفلك وتمكن من ادخال الجبر عليه بطريقة

(٦) أخذ العرب الجيب وجيب التمام ومعكوس الجيب عن الهند ، وكلمة جيب العربية هي تعريب اللفظ الهندي
« جيفا » وتعني الوتر .

نظرية . وقد أولى أبو الوفاء عناية كبيرة
للمتطابقات المثلثية وتعزى اليه الصيغة
الآتية :

$$\sin(a+b) = \frac{\sin a \cos b + \sin b \cos a}{R}$$

واثبت ثابت بن قرة بأن جيوب الزوايا
تناسب مع الاضلاع المقابلة وأعطى العلاقة
التالية التي نسبت الى جابر بن الاقلح
الاندلسي، وهي :

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

ونجد عند الفلكي الرياضي أبي الحسن
بن أبي سعد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس
(ت ١٠٠٩) العلاقة :

$$\cos \phi \cos \psi = \frac{1}{2} [\cos(\phi + \psi) + \cos(\phi - \psi)]$$

وهي العلاقة التي استعملها تيكوبراهي
في القرن السادس عشر لإحلال الجمع محل
الضرب . وبذلك أفادت العلاقة نفسها في
وضع حاصل جمع جيبين أو جيبين تمام على
صورة لوغاريتم . ومن الامثلة التطبيقية
لحساب المثلثات المستوية على الهندسة
والجغرافية الرياضية نجد ان الكاش ينطلق من

$$r = \frac{bc \sin \alpha}{a+b+c} \quad \text{الصيغة الاثنية}$$

لحساب مساحة المثلث ، حيث r هو
ضرب نصف قطر الدائرة r في نصف
نصف قطر الدائرة المرسومة داخل المثلث .
ويضيف أنه يكفي لإيجاد المساحة المطلوبة

محيط المثلث الذي يساوي $\frac{1}{2}(a+b+c)$

فتكون المساحة المطلوبة هي :

$$S = \frac{bc \sin \alpha}{2}$$

وقدم البيروني نظرية لاستخراج مقدار محيط الارض واستعمل القانون التالي في قياس نصف قطر الارض (r) بدلالة زاوية الانحطاط (r) والارتفاع "المرصود" (h) كما هو مبين في الشكل التالي :

$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$

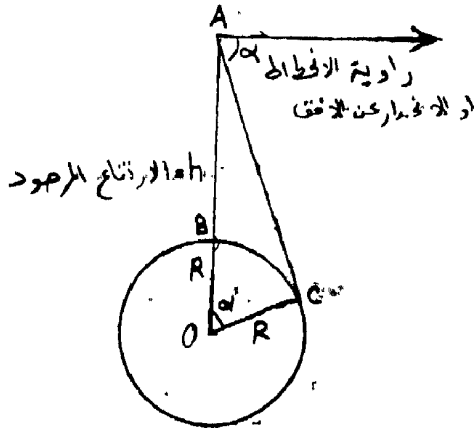
وتعرف هذه المعادلة بمعادلة البيروني والوصول الى هذه المعادلة كما يلي :

$$\cos \alpha = \frac{OC}{AB + EO} = \frac{R}{h + R}$$

$$R = R \cos \alpha + h \cos \alpha$$

$$R - R \cos \alpha = h \cos \alpha$$

$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$



وكما هو معلوم ، يمكن بهذه الصيغة حساب زاوية مثلث عندما تعلم أضلاعه المثلثة . أو بحساب ضلع عندما يعلم ضلعان والزاوية المحصورة بينهما .

وندين لابي الوفاء طريقة جديدة ودقيقة لحساب جداول الجيب وفي تلك الجداول حسب جيب زاوية ٣٠ درجة وكذلك جيب زاوية ١٥ درجة إلى ثمانى منازل عشرية .

وأجرى كذلك لبيس يونس في كتابه « الزيج الخاكي » حسابات مثلثية هامة ، فحسب

جيب (١) درجة ووضع جداول جيوب لأقواس لا تفصل بينها الا بشائية ، وجداول أخرى لظلال أقواس تفضل بدقيقة . ونحسب نحوه البيروني ، فحسب جيب (١) درجة إلى أربع منازل عشرية وأعطى جداول دقيقة للجيب والظل ، وهو يتخذ الوحدة كأساس

وقد باشر علماء الاسلام كذلك حل المثلثات وبحوثاً في حساب المثلثات الكروية لما له من أهمية في تادية الفرائض ووجدت أيضاً تطبيقاتها في علم الفلك . ويعد أبو محمد جابر بن الأفلح « القرن الثاني عشر » أول من حل المثلث بمعرفة الضلع والزاوية المجاورة ، وأعطى العلاقة الآتية التي عرفت في الترجمات اللاتينية بصيغة جابر .

$$\cos \alpha = \cos \beta \cos \gamma$$

وفي مجال المثلثات الكروية أوجد ثابت بن برقة والبتاني نظرية الجيب في حالة خاصة للمثلث القائم ووجد التبانى العلاقة :

$$\cos a = \cos b \cos c + \sin b \sin c \cos A$$

خامسا : توالي هجمات الصليبيين ، بما شكلته من خطر ، حرفت العالم الاسلامى عن متابعة جهوده فى بناء صرح الحضارة .

كل هذه العوامل ساعدت على تفكك الدولة الاسلامية الذى كان له اثره فى اختفاء العلماء وازداد تيار الجمود حتى بلغ اقصاه عندما طرد المسلمون من الاندلس وهكذا نجد نحن كثيرا من العلماء تعرضوا لمحن عكرت عليهم صفو الحياة فنجد ان القلصاوى وهو من علماء الاندلس يلتجئ الى تونس بعد أن قاوم الفزاة ، وكانت النتيجة ركود التفكير الرياضى بصفة خاصة والتفكير العلمى بصفة عامة . وبهذا انتهى دور العرب الفعال .

اثر الرياضيات العربية فى النهضة الاوروبية:

قدم رياضيو الاسلام لاوروبا مادة غنية بالمعارف التى ابتكروها أو التى ورثوها عن الحضارات القديمة . اذ لولا هذه المائدة الدسمة لما استطاع رياضيو الغرب على متابعة ركب الحضارة ولتأخر سير المدينة عدة قرون . ومثل هذا الاثر واضح فى الجبر وحساب المثلثات المستوية والكروية وفى مجالات من الهندسة وفى الحساب .

وقد قام اندلس بدور هام فى انتقال العلوم بوجه عام الى أوروبا المسيحية . وقد اطل الاوروبيون على مؤلفات العرب الرياضية من خلال الحروب الصليبية . والتأثير الذى فرضته الرياضيات العربية فتجلى فى استعمال بعض الكلمات بلفظها العربى كالجبر والصفر كما ان الابحاث الرياضية التى تنسب الى ليوناردو فيبوناشى البيزى Leonardo Fibonacci de Pise انما بنيت على كتاب ابي كامل ، وذلك فى ميدان الحساب والهندسة والجبر . أما فى ميدان حساب المثلثات فنجد ان « رجيومونطانوس Regiomontanus يستند الى ابحاث الفرغانى والبتانى .

لقياس نصف قطر الدائرة الثلثية . وحسب الكاشى جيب (١) درجة الى ١٨ منزلية عشرية وقيمة النسبة التقريبية الى ١٦ منزلة عشرية ، فأحرز على النتائج الباهرة الآتية :

$$\sin 1^\circ = 0.017452406437283571$$

$$271 = 6,2831853071795865$$

وان دل هذا على شىء فانما يدل على ما بلغه الحساب العددي فى العالم الاسلامى بصفة خاصة والرياضيات بصفة عامة من تقدم وازدهار .

ركود التفكير الرياضى فى بلاد الاسلام :

لقد تأرجح مستوى اسهام علماء الاسلام فى العلوم بوجه عام وفى الرياضيات بوجه خاص على مدى سبعة قرون ابتداء من القرن الثامن الميلادى . وتميزت هذه العصور بفترات اشد فيها الخلق والابداع وبفترات ركود جزئية . فتجد أن الفترة الذهبية للعلم العربى فى غرب الدولة الاسلامية تقابلها فترة ركود فى الشرق الاسلامى .

واذا ما استعرضنا المراحل العريضة التى مرت بها الدولة الاسلامية لانتبهنا الى دواعى هذا الركود التى تتمثل فى النقاط الآتية :

اولا : ضمور اللغة العربية كوسيلة للاتصال بين الشعوب الاسلامية بسبب طفو اللهجات المحلية .

ثانيا : غلق الحدود التى بين الدول التى كانت تكون الدولة الاسلامية التقليدية ، وخلق الاقليميات .

ثالثا : استولى على الحكم حكام اجانب ، لم يكفلوا للعلماء حرية البحث ، وعاملوهم بقسوة .

رابعا : سقوط بغداد على يد المغول ، وابادة التراث بقسوة ووحشية :

المراجع

ادين بالخصوص في اعداد مادة هذا البحث ثلاثة كتب هي كتاب « تاريخ الرياضيات العربية » للبروفسور يوسيفيتش ، ومعظم الامثلة مستقاة من هذا الكتاب القيم. اما الكتابان الاخران فهما كتاب « جوامع الحساب » للطوسي وكتاب « الفصول » للاقليدس ، وقام بتحقيقها الدكتور أحمد سعيدان .

١ - الاقليدس (أبو الحسن أحمد بن إبراهيم) - الفصول في الحساب الهندي - تحقيق أحمد سعيدان ، منشورات اللجنة الاردنية للتعريب والنشر والترجمة عمان ١٩٧٣ .

٢ - باقر (طه) : اسهام الحضارة العربية في تقدم العلوم الرياضية مجلة آفاق عربية ص ٧٨ - ٨٣ عدد ٥ ، ١٩٧٨ .

٣ - بروكلمان (كارل) - تاريخ الادب العربي - ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب - الجزء الرابع - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٥ .

٤ - ابن البناء (أبو العباس الأزدي) : تلخيص أعمال الحساب - تحقيق محمد سويسى . منشورات الجامعة التونسية - تونس ١٩٦٩ .

٥ - الجنائي (أحمد نصيف) - مساهمة العرب والمسلمين في تطوير علم الجبر . المورد ص ١٧٤ - ١٨٣ ، عدد خاص « العلوم عند العرب » ٤ ، مجلد ٦ ١٩٧٧ .

٦ - حكمت (نجيب عبد الرحمن) - دراسات في تاريخ العلوم عند العرب جامعة الموصل - الموصل ١٩٧٧ .

٧ - الخوارزمي (محمد بن موسى) - كتاب الجبر والمقابلة - تحقيق على مصطفى مرفه ومحمد مرسى أحمد . مطبعة فتح الله الياس نوري - القاهرة ١٩٣٩ .

٨ - الدفوع (على عبد الله) - أبو الوفاء البوزجاني . المجلة العربية - ص ٩٧ - ٩٩ ، عدد ٦ ، ١٣٩٨ = ٧٧ / - ١٩٧٨ .

٩ - دوفو (البارون كارا) - الفلك والرياضيات في « تراث الاسلام » لتوماس ارنولد ترجمة جرجيس فتح الله - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .

١٠ - السموأل (يحيى بن عباس المغربي) - الباهر في الجبر ، تحقيق صلاح أحمد ورشدي راشد ، مطبعة جامعة دمشق - دمشق ١٩٧٢ .

١١ - الشحات (على أحمد) - أبو الريحان البيروني ، حياته ومؤلفاته وأبحاثه العلمية ، دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨ .

١٢ - جبرا (أحمد مختار) - محاضرات ابن الهيثم التذكارية « الاسطرلاب عند العرب » مطبعة جامعة فؤاد الاول - القاهرة ١٩٤٧ .

١٤ - الطوسي (نصير الدين) - جوامع الحساب بالتخت والتراث . تحرير أحمد سليم سعيدان . الجامعة الاميركية - بيروت ١٩٦٧ (مقتبس عن مجلة الابحاث) .

١٥ - الطويل (توفيق) - العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٨ .

١٦ - القلصاوي (أبو الحسن على) - كشف الاسرار عن علم حروف الفبا - القاهرة ٨٥٢ هـ

- ١٧ - كنانى (منتصر على) - اسهام المسلمين فى العلوم الطبيعية - ترجمة ابراهيم حمودة ، العلم والمجتمع ، ص ١٤ - ٢٥ ، عدد ٢٥ ، ١٩٧٧/٢٦ .
- ١٨ - كنانى (محمد عبد السلام) - الحضارة العربية ، طابعها ومقوماتها ، دار النهضة العربية - بيروت . ١٩٧٠ .
- ١٩ - لطفى (عبد الحميد) واحمد ابو العباس - تاريخ الرياضيات . الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية - القاهرة . ١٩٦٠ .
- ٢٠ - منظر (جلال) علوم المسلمين اساس التقدم العلمى الحديث . المكتبة الثقافية ، العدد ٢٤٧ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة . ١٩٧٠ .
- 21 — COLLETTE, J.P. - Les mathematiques de l'Islam, in „Histoire des mathematiques” p 119-131, Renouveau pedagogique, Inc. Ottawa - 1973.
- 22 — JAOUTICHE, K. - Le Livre du qarastun de Tabit ibn qurra E.G. Brill - Leiden 1976.
- 23 — MIELI, A. - La Science a*abe etc. E.J. Brill - Leiden, reimpression 1966.
- 24 — MONTEIL, V. - Le pensee acientifique, in „Clefs pour le pensee ambe”. p. 153-169, Seghers - Paris 1974.
- 25 — SANCHEZ PEREZ, J.A. - La ciencia arabe en La à edad media. IDEA - Madrid- 1954.
- 26 — Idem. - Compendio de Algebra de Abenbeder. Troduccion y estudio. CDEH - Madrid 1916
- 27 — WOEPCKE, M.F. - La propagation des chiffres indians Imprimerie Impélla - ..ffris 1863.
- 28 — YOUSCHKEVITCH, A.P. - Les mathematiques arabes. Traduction par M. CAZENAVE et. K. JAOUICHE, Vrin - Paris 1976.

أفريقيا في التاريخ المعاصر

لبيبة محمد موسى

وذلك لمساعدته على اتمام بحثه المكتبي لهذا الكتاب الذي نحن بصدد تقديم عرض له ، والذي يعد نتاج ربع قرن من المعرفة والتجربة والخبرة الحقلية التي عاشها المؤلف في المجتمعات الأفريقية .

وهذا الكتاب « أفريقيا في التاريخ المعاصر » يعد أحدث كتاب في سلسلة كتبه عن تاريخ أفريقيا والتي تتضمن أفريقيا القديمة يعاد اكتشافها الام السوداء ، الماضي الأفريقي ، الأفريقيون في مهب العاصفة .

المؤلف بازل ديفيدسن * Basil Davidson كاتب ومؤرخ كتب الكثير عن أفريقيا ، ونشرت معظم مؤلفاته بلغات عديدة . وقد عمل المؤلف كأستاذ زائر في جامعات غانا ، وكليفورنيا في لوس انجلوس ، وادنبره .

والمؤلف زميل وعضو شرف في مركز دراسات غرب أفريقيا في جامعة برمنجهام . وقد كافأته جامعة منشستر بجائزة عضوية الزمالة الممتازة في مركز مجلس أبحاث سيمون .

* Basil Davidson; Africa in Modern History, the search for a new society, Peuhim, 1978.

ذلك انطلاق المقاومة ضد النظم الاستعمارية ، وكذا التكيف معها . وهنا تبدأ فترة التاريخ الافريقى الاستعمارى .

وقد حاول الافريقيون حل المشاكل الجديدة الطارئة خلال تلك الفترة بأساليبهم التقليدية القديمة ، بينما ذهب شباب افريقيون الى اوربا وتعلموا فيها واكتسبوا ثقافات الغرب ، واكتشفوا قيمة القوميات الاوربية . وكان لذلك اثره فى نمو القومية الافريقية المتأثرة بأنماط القوميات الاوربية . وقد كان ذلك بداية الطريق لانتصار الافريقيين حيث قامت الدول الافريقية وأنشأت علاقات حرة مع دول الغرب ، وشهد القرن العشرون ليس فقط خروج الافارقة من عزلتهم ، بل شهد أيضا توصلهم الى تحديد قدراتهم وامكانياتهم بالنسبة للعالم كله ، ومن ثم تحديد اهدافهم والمطالبة بها ازاء بقية أجزاء العالم . وهكذا تبلورت الشخصية الافريقية نتيجة لانبعاث ونهضة افريقيا فى القرن العشرين .

وبخلاصة الامر أن تاريخ افريقيا الخاص يختلط ويتداخل مع التاريخ خارج القارة . وهناك فترات معينة بين ١٩٢٠ و ١٩٤٥ ظهر فيها التاريخ الخارجى مهيمنًا ومسيطرًا على شاشة الاحداث فى افريقيا . وبدأ تاريخ الافريقيين كما لو كان هو تاريخ الاوربيين فى افريقيا أكثر مما هو التاريخ الخاص للافارقة . وسوف نرى كيف حدث كل هذا وسنحاول فى نفس الوقت تلمس معالم المستقبل للقارة الافريقية .

كانت الحرب العالمية الثانية مع غيرها من العوامل - حاسمة فى اجراء التغييرات السياسية فى القارة الافريقية المستعمرة . ففي اعقاب عام ١٩٤٥ كان فى امكان السلطات الاستعمارية أن تظل على مقاومتها لمطلب الجلاء عن المستعمرات الافريقية . وكان يمكنها ان تؤخر هذا الجلاء عن الارض الافريقية ولكن لم يكن فى استطاعتها الحيلولة دون انهاء الاستعمار عن افريقيا .

ويمالج هذا الكتاب تاريخ افريقيا المعاصر فى القرن العشرين خاصة فى مجال التطور السياسى للافكار القومية ، حيث يقدم المؤلف مسحًا عامًا ، وشرحًا شاملاً لمختلف الاتجاهات المؤثرة ، والحركات والافكار والاشخاص الذين كان لهم دور هام فى تحقيق التغيير فى القارة الافريقية الناهضة ، باعتبار سكانها جزءًا هامًا من البشرية فى العصر الحديث .

والواقع أن تاريخ افريقيا المعاصرة هو تاريخ وافكار ونمو القوميات خلال القرن العشرين . فقد أصبح الافريقيون خلال هذا القرن جزءًا من العالم الحديث ، وهي ظاهرة بارزة من ظواهر القرن العشرين . وقد وصل الافريقيون الى هذه المرحلة عبر تطور طويل .

ففى القرن التاسع عشر نظم الافريقيون انفسهم فى عدد كبير جدا من الجماعات . وتطور الامر الى أن أصبحوا منظمين الان فى حوالي خمسين دولة ، أو بالتحديد ستا واربعين دولة فى منتصف عام ١٩٧٠ ، فضلا عن عدد آخر فى الطريق . وهكذا اختتمت مرحلة طويلة من التاريخ وبدأت مرحلة أخرى . ويتساءل الكاتب :

لماذا حدث ذلك ؟؟ وكيف ؟ وماهي الافكار التي دفعت الى هذا التطور ؟؟ ومن أين أتت ؟ والى أين تتجه ؟

والاجابة على هذه الاسئلة تنسم بالحساسية والدقة ، ولكنها تظل مطلبًا ملحا للتعرف على التاريخ المعاصر للقارة الافريقية . وفى هذا السبيل يذكر الكاتب بأن افريقيا المعاصرة ليست فقط نتاج ما قبل الاستعمار ، أو تاريخ فترة الاستعمار ، ولكنها أيضا نتاج العلاقات التجارية المباشرة مع النظم التجارية الرأسمالية فى اوربا وامريكا والتي بدأت قبل عام ١٥٠٠ ، واصبحت ذات اثر قوى حوالى ١٦٥٠ . واستمرت بعد ذلك لمدة مائتي سنة قبل أن يرسل الاستعماريون جيوشهم الى افريقيا . ففى عام ١٨٨٠ بدأ الغزو الاستعمارى ، وتبع

يطبق على كل البشرية » . وهذا ما كان يفكر فيه الافريقيون ايضا وقد ساد هذا الفكرة بقوة في المستعمرات الفرنسية والبريطانية وكتبت كتابات عديدة من جانب الجزائريين والنيجيريين، وأهالي مدغشقر وغيرهم تنادى بالقومية الافريقية وتطالب بالحرية وتقرير المصير للشعوب الافريقية . ففي مقالة لصحيفة وطنية من مدغشقر كتب أحد الزعماء الوطنيين في ابريل ١٩٤٦ يقول : « اننا نعرف جيدا ان الاستعمار والعنصرية التي يدعى بعض الافراد رفضها ما زال يعيشان في نفوسهم . ولكن على هؤلاء الناس أن يفهموا ان عهد القهر الاستعماري والسيادة الاستعمارية قد انتهى . فنحن اليوم في عصر جديد ، عصر تشهد عليه وثيقة الاطلنطي ومنظمة الامم المتحدة » .

ذلك كان الجو العام الذي صاحب انتهاء الحرب العالمية الثانية في افريقيا . وهو احساس عام اثار شعور القومية في كل مكان بالقارة . وكان هذا الشعور يعني ان الحياة في ظل القومية الافريقية سوف تكون قطعاً حياة أفضل .

ولقد حاولت السياسة الاستعمارية امتصاص هذا الشعور بابتداع نظم جديدة تغلف السيطرة والسيادة الغربية على افريقيا . اذ ابتدعت دول الغرب نظام الوصاية الدولي على الشعوب الافريقية اذ قالت بان الشعوب الافريقية لم تصل بعد الى مرحلة النضج السياسي ، ومن ثم ليس في امكانها ان تحكم نفسها وان على الدول الاوربية المتقدمة واجب حتمي في ان تأخذ بيد هذه الشعوب الافريقية الى مدارج النضج السياسي . وأن تعلم الافريقيين مبادئ الديمقراطية حتى يتهيأوا لحكم انفسهم وتطبيق الديمقراطية . ولكن هذه الدول الغربية كانت ترفض في حقيقة الامر فكرة حصول افريقيا على استقلالها . وهذا ما اثار الازمات والاضطرابات السياسية في القارة الافريقية اذ لجأت السلطات الاستعمارية الى القهر والردع والقوة المستبدة . ولكن القادة الوطنيين الافريقيين وطدوا العزم على النضال ضد

وقد عبر أحد الجنود النيجيريين الذين حاربوا الى جانب الحلفاء عن شعور الجنود الافريقيين بعد انتهاء الحرب حيث قال : « اننا نحن الجنود الذين حاربوا فيما وراء البحار عدنا الى اوطاننا بأفكار جديدة . فقد أخبرونا خلال الحرب عن الغاية التي نحارب من أجلها ، وهي الحرية ، ونحن ايضا نريد الحرية ولا شيء غير الحرية » .

ولقد شارك مئات الآلاف من الافريقيين في المستعمرات الفرنسية والبريطانية في معارك الحرب الى جانب الحلفاء ، ثم عادوا بعد الحرب الى اوطانهم مفعمين بمثل تلك الافكار التي تتعطش للحرية .

وقد انعش هذه الافكار لديهم ولدى غيرهم ما كان ينادى به الحلفاء ويعلنون عنه من مبادئ في الحرب الفكرية ضد ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية . اذ نادى الحلفاء بحق الشعوب في تقرير مصيرها وحققها في الحياة الديمقراطية . وقد وردت تلك المبادئ والوعود البراقة في ميثاق الاطلنطي المعلن في أغسطس ١٩٤١ بواسطة روزفلت رئيس الولايات المتحدة الامريكية وشرشل رئيس الوزراء البريطاني ، حيث ورد بالميثاق هذه العبارة الشهيرة : « الحرية ولا شيء غير الحرية » وهي عبارة قرعت اسماع وأذهان الجميع . وأصبح النداء المدوي الشامل في أنحاء العالم هو : « دع الحرية تأتي وسوف يتغير كل شيء » .

وقد اعلنت وثيقة الاطلنطي أن كل الشعوب سوف يكون من حقها اختيار اشكال حكوماتها عندما تنتهي الحرب . ولقد حاول تشرشل أن يتراجع عن هذا الوعد بعد شهر واحد من نهاية الحرب العالمية . اذ قال في مجلس العموم : « انه لم يصبح رئيسا للوزراء لكي يقوم بمهمة تصفية الامبراطورية البريطانية » . مشيراً الى أن الوعود الواردة في وثيقة الاطلنطي سوف تطبق فقط على البلاد التي كانت تحتلها دول المحور . ولكن الرئيس الامريكي روزفلت رد عليه قائلا : « لا . ان تصريح الاطلنطي سوف

الاستعمار ، وانهاء السلطة الاستعمارية والحصول على الحرية والاستقلال لبلادهم . وشهدت فترة السنوات العشر من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ اكبر الحملات الوطنية لتحقيق هذا الهدف وذلك بتكوين دول افريقية مستقلة على نمط الدولة القومية الاوربية . وقد تحقق ذلك بالتدرج في كثير من الاحوال مثلما حدث في ساحل الذهب ، اذ حصل حزب المؤتمر الشعبي عام ١٩٥١ على استقلال ذاتي داخلي في مقابل استمرار السيطرة البريطانية في اطار الدولة المستعمرة ولم يكن من الممكن للحزب ان يرفض هذا الحل الوسط في هذا الوقت اذ كان الحصول على نصف الكعكة افضل من الوعد بكل الكعكة في المستقبل القريب .

وفي نظر غالبية القوميين الافريقيين ، كانت محاولة اكتساب دولة قومية على النمط الاوربي تعد هدفا استراتيجيا وغاية ضرورية في حد ذاتها . اذ تعلم الزعماء الافريقيون ان التقدم والمدنية قد نبعثا من بريطانيا او فرنسا وهذا ما تشهد به لديهم الصناعة المتقدمة والعلم الحديث . واذا كان الامر كذلك فلماذا لا تؤخذ عنهما ايضا النظم السياسية ومجموعات القوانين واشكال الديمقراطية ، وانماط الحياة الاقتصادية .

وهكذا عمد الزعماء الافريقيون إلى افرقة تلك الافكار والنظم المستوردة . وكانوا مقتنعين تماما بموجب استيراد تلك الافكار والنظم الى افريقيا ، لانه لا توجد وسيلة اخرى لبناء الامة . وكان يشارك الزعماء الافارقة في هذا الاعتقاد آلاف الموظفين الافريقيين الذين يعملون في خدمة الادارة الاستعمارية في البلاد او في التعليم والمهن الفكرية المختلفة ، وهم جميعا يكونون ما يسمى بالطبقة السياسية التي سيخرج منها صناع السياسة في البلاد .

وقد ثار هؤلاء الزعماء في طريق الحصول على الاستقلال بالتدرج في اكبر الاحوال مثلما حدث في ساحل الذهب ، حيث حصلت على نوع من الاستقلال الذاتي عام ١٩٥١ . في ظل

حزب المؤتمر الشعبي بقيادة نكروما الذي وافق على رئاسة الحكومة مع استقلال داخلي محدود على ان تبقى معظم السلطات الهامة في يد الحاكم البريطاني ، ومع ذلك فقد كان هذا الوضع في نظر نكروما ونظر الزعماء الآخرين خطوة كبيرة نحو الاستقلال . كما كان دليلا امام القادة الافارقة الآخرين في افريقيا الاستوائية بأن التقدم الحقيقي ضد النظم الاستعمارية أصبح امرا ممكنا . وقد مرت ست سنوات اخرى على ساحل الذهب تخللتها تجارب صعبة ، ولكنها قادته في النهاية الى اكتساب السيادة السياسية . ففي عام ١٩٥٧ أصبحت مستعمرة ساحل الذهب دومينيون صاحبة سيادة ، ثم أعلنت جمهورية مستقلة في عام ١٩٦٠ واطلق عليها دولة غانا كرمز افريقي خالص نابع من تاريخ البلاد . وهذا الطريق الذى سارت فيه غانا قد تبعته وسارت على دربه بقية المستعمرات الافريقية البريطانية .

وبالنسبة للمستعمرات الافريقية الفرنسية فقد سارت في نفس الطريق . ولكن كان على الافريقيين في هذه المستعمرات ان يناضلوا في جبهتين قويتين : جبهة النضال ضد السلطة الاستعمارية في باريس ، وجبهة النضال ضد المستوطنين الفرنسيين الذين لا يريدون مبارحة المستعمرات الفرنسية ، وكانوا يجدون تأييدا في ذلك من زعماء سياسيين اقوياء في فرنسا . وكانت السلطات الاستعمارية الفرنسية في تلك المستعمرات مصممة بعد عام ١٩٤٥ على الابقاء على تلك المستعمرات في اطار السياسة الفرنسية كنظام اقتصادى . ففي الدستور الفرنسي لعام ١٩٤٦ تكون ما سمي بالاتحاد الفرنسي ، وهو ليس بالكومنولث وليس بالتحديد امبراطورية ، ولكنه على أى الاحوال بكفل السيادة الفرنسية على المستعمرات الافريقية . ولم يمنع ذلك من اثارة الافكار القومية والحرية والمقاومة من جانب الافريقيين في المستعمرات الفرنسية ، والتي حصلت بالتدرج على استقلالها .

الاعتماد السائد ان التقدم الحقيقي سوف يتحقق في البلاد الافريقية عندما يتحمل الافريقيون وحدهم المسؤولية السياسية لبلادهم .

واذ حصلت الدول الافريقية على استقلالها فقد دخلت في المجتمع الدولي مشاركة في المؤتمرات والشئون الدولية وجلس رؤساء الوزراء الافارقة جنبا الى جنب مع رؤساء الوزراء البريطانيين في مؤتمر الكومنولث البريطاني . كما ذهب الزعماء الافريقيون الى الامم المتحدة وغيرها من المنظمات والهيئات ممثلين لبلادهم في توجيه وادارة شئون العالم .

واذ استقلت الدول الافريقية ايضا فقد اتجهت نحو تحقيق التجمع فيما بينها في منظمة افريقية كبيرة . وقد تحقق لها ذلك في عام ١٩٦٣ حيث تكونت منظمة الوحدة الافريقية والتي تضم كل الدول الافريقية المستقلة . وباعتبار هذه المنظمة منظمة للحكومات فقط ، او بمعنى آخر منظمة لرؤساء الدول وممثلهم فقد أصبحت في صورة هيئة مصفرة للامم المتحدة . ولم يقدر لها ان تبدأ في تنفيذ الاهداف الكبيرة التي كانت تستهدفها القومية الافريقية ، حيث نادى بمجلس تشريعي واحد وهيئة تنفيذية واحدة الخ ..

ومع ذلك فان تلك المنظمة تعد أفضل بكثير من لا شيء بالنسبة للدول الافريقية . اذ ان الفوائد التي تتحقق من ورائها أكثر قيمة مما يدفع من أجل مؤسساتها . فهي تحقق اجتماعات دورية لرؤساء الدول والحكومات او ممثلهم للتشاور في السياسة والشئون المشتركة . وهذا في حد ذاته فائدة لا تنكر للدول الافريقية ، وان كانت الخلافات السياسية بين مجموعات تلك الدول تجعل من الصعب عليها الوصول الى اتفاقيات في كثير من الأحوال ، مع ملاحظة أنها حققت

ففي تونس استطاعت المقاومة الوطنية ان تستخلص من فرنسا الاستقلال الذاتي في ابريل سنة ١٩٥٥ ، ثم الاستقلال التام في ظل زعامة بورقيبة وحزبه في مارس سنة ١٩٥٦ . كما حصلت المغرب على استقلالها عن فرنسا في مارس ١٩٥٦ تحت عرش الملك محمد الخامس . وبالنسبة للجزائر فقد كان الصراع المسلح مع فرنسا طويلا وقاسيا حتى حصلت على استقلالها اiban رئاسة الرئيس شارل ديغول في يوليو سنة ١٩٦٢ بعد ان استشهد في سبيل هذه الفاية ما لا يقل عن ربع مليون شهيد وبعد سقوط الجمهورية الرابعة في فرنسا وقيام الجمهورية الخامسة في عام ١٩٥٨ بزعامة شارل ديغول . فقد قام ديغول باجراء استفتاء في الاقاليم الافريقية لكي تختار بين احد امرين . اما الاتحاد مع فرنسا أو ان تصبح مستقلة استقلالاً كاملاً . وفي هذه الحالة الثانية سوف تنتهي كل المساعدات الفرنسية . وكانت نتيجة التصويت في غينيا الموافقة على الاستقلال الكامل ورفض الجماعة الفرنسية ، وذلك بأغلبية ٩٥٪ في المائة من الاصوات . وبالنسبة للاقاليم الفرنسية الاخرى فقد اختلفت نسبة الاصوات على انه ما ان حل عام ١٩٦٠ حتى غدت الاقاليم الفرنسية في افريقيا دولا قومية مستقلة ، معلنة انتصار القومية الافريقية ومككلة جهود الزعماء الوطنيين بالانتصار وتحقيق الاستقلال بعد صراع قاس طويل .

وعندما تحقق الاستقلال ظن بعض القادة الافريقيين مثل أوجنجا وأدينجا في كينيا ان الاستقلال هو نهاية الصراع ، وان الجميع سوف يخضعون للنظام . ولكن زعماء آخرين رأوا ان ما حققوه ليس هو كل ما يأملون فيه . بينما رأى آخرون ان نتيجة الصراع هي نتيجة مرضية ، اذ حقق الاستقلال الذي سيجعل المستقبل أفضل من الماضي . وكانت فرحة البلاد الافريقية عارمة جارفة عندما انزلت رايات الاستعمار وارتفعت الرايات الوطنية . وكان

اتفاقا كاملا فيما يتعلق بهدف تحرير القارة من الاستعمار . كما نجحت فى تسوية عدد من المنازعات بين الدول الافريقية . وهذا ما تثبته قائمة الاحصاءات لاشكالات الحدود فى عام ١٩٧٠ والتي تم حلها عن طريق وساطة المنظمة .

وفضلا عن هذا التجمع الكبير للدول الافريقية التى حصلت على الاستقلال ، فان ثمة مشروعات للاتحادات والتجمعات المحدودة كانت تتم بين عدد من الدول ، فمثلا عن محاولات لتجمع ممثلى الشعوب الافريقية ذاتها وهى حركات يغذيها القوميون الافارقة .

وهكذا انتصرت القومية الافريقية وحصلت على الاستقلال من المستعمر ، وتخطت حدود دولها الى انشاء منظمات دولية بين الدول الافريقية والمشاركة فى القضايا الدولية . واذا تكونت الدول الافريقية المستقلة فقد تولى الحكم فيها الوطنيون الذين كانوا يتزعمون حركات الاستقلال . وتكونت الحكومات الوطنية ، ولم تمض بضع سنوات عليها حتى ظهر شعور بعدم الرضا ازاء اسلوبها فى الحكم ، حيث لم تستطع ان تحقق العدالة الاقتصادية والاجتماعية . فأحد الاجناس المعزولة مثل كاريموجنج Karimjong

وجدوا انفسهم فجأة داخل دولة اوغندا ، بينما كان يجب ان يكونوا داخل دولة كينيا او السودان او الكونغو . وتوجد امثلة عديدة مشابهة لذلك وكان الشعور باكتساب العدالة فى كثير من البلاد الافريقية شعورا ضعيفا بعد تحقيق الاستقلال ، حيث لم تفد الاغلبية من فوائد هذا الاستقلال . ومثل هذا الوضع الذى وجد فى افريقيا بعد الاستقلال يشبه وضع دول اوربا الشرقية التى تكونت عشية انحلال امبراطورية النمسا والمجر بعد الحرب العالمية الاولى حيث حققت القوميات التشيكية والسلوفاكية

والكرواتية والسلوفونية تحررها من تلك الامبراطورية . وكان فى اوربا كما هو الشأن فى افريقيا رجال بارزون قادوا حركات التحرر ضد الامبراطوريات وتحقق لهم هذا التحرر والاستقلال وباشروا ببناء دولهم القومية المستقلة ، معتقدين انهم بعد ان تم لهم حل المشكلة الوطنية فانه يمكنهم ان يحلوا المشكلة الاجتماعية الماثلة فى الفقر والتخلف والصراع الداخلى غير انهم وجدوا ان حل المشكلة الاجتماعية يتجاوز قدراتهم، وهنا حدثت الفجوة بين القادة والاتباع . ونشب النزاع بينهما فقامت الدكتاتوريات الحاكمة تقبض على السلطة بيد من حديد ، وثار الصراعات بين الجماعات التى ترفض الاندماج فى الاطار القومى الجديد . اذ ذهب الكروات ضد العرب ، والسلوفاك ضد التشيك ، والماسيدوتيان والمقدونيون ضد البلغار وهكذا . واقتصرت التنظيمات السياسية التى منحت لهذه الجماعات على مجرد النظم الادارية والبيروقراطية الجامدة .

وقد قدمت تفسيرات عديدة لهذه الاوضاع اذ قيل بانها ترجع لعدم امانة السياسيين ، او لتخلف الايديولوجية ، او لوجود احساس بالدونية فى الطبيعة الانسانية inferiority of human nature او الى ما قاله البعض من وجود حب للشكليات مع الخوف من المسؤوليات .

وهكذا لم تحل هذه الدول الجديدة مشكلاتها الداخلية ، وبدا للغالبية ان نظام الاستعمار القديم انما حل محله نظام جديد للخضوع للقلة الحاكمة . وازادت الهوة بين الغالبية الفقيرة والاقلية المستفيدة . وحتى تقاوم تلك الحكومات مظاهر العنف والنزعات الثورية فى بلادها فقد ضاعفت من اجراءات ومظاهر القوة والسلطة ، ولم تجد نفعا كلمات ونصائح المصلحين ، ولم تتحقق الاهداف الكبرى التى كان الزعماء الوطنيون ينادون بها للناس جميعا . ولم يكن من

العسكريون على السلطة كما حدث في غانا عندما أسقط العسكريون نظام حكم نكروما في فبراير ١٩٦٦ . وثبت ما كان نكروما يفكر فيه في السنوات من ٥٧ الى ١٩٦٠ حيث تنبأ بأن النظام البرلماني البريطاني الديمقراطي لن يستمر تطبيقه طويلا في الدول الافريقية . وفي ١٩٦٨ تحطم نظام يسارى في دولة مالى بواسطة انقلاب عسكري يميني . كما أنهى الجيش الليبي عام ٦٩ النظام الملكي السنوسي . بينما استولى الجيش الصومالي على الحكم وأنهى الواجهة البرلمانية للدولة . وفي عام ١٩٧٠ كانت هناك تسع عشرة دولة افريقية تحت نوع أو آخر من انواع الحكم العسكري ، مع احتمالات تحول دول أخرى الى النظم العسكرية .

ويرى المؤلف أن الدول الافريقية تحتاج الى أسلوب آخر في التفكير وخبرات جديدة وانجازات أخرى تجعل تبني أي نظام أجنبي للحكم نظاما مقبولا ومقنعا . ونسمع حاليا في افريقيا نفقات قوية تسود فى الدول الافريقية عن الاشتراكية الافريقية او الاشتراكية العربية أو أي نظام شكلي آخر للتنويه عن الشيء الحقيقي الذى يريدون تحقيقه وهو الاشتراكية العلمية . ولكن هذه الدول الافريقية ما زال يؤرقها أمران هامين هما : الصراع بين الكثرة والقلة ، وكذلك الصراع بين القوميات في داخل الدولة الواحدة .

والصراع الاول يقود الى زيادة قبضة القلة على الكثرة . اما الصراع الثاني فإنه يسوده اتهام القوميات بالنزعة الانفصالية القبلية . وتقوم الحكومات بردهه بالقوة . ولعل النموذج الاثيوبي يوضح هذا الوجه من الصراع .

ويرى المؤلف ان اصلاح الدول الافريقية يحتاج الى تعديل جذري يسير من القمة الى

الممكن بالطبع العودة للوراء بعد الحصول على الاستقلال ، وانما كان لا بد من البحث عن طريق آخر في السير الى الامام . ومثل هذه الاوضاع التى تواجدت في أوروبا وجد مثلها في افريقيا ووجد القوميون الافارقة انفسهم في وضع مشابه ، كما وجدت الشعوب الافريقية نفسها في وضع مشابه .

وكما أن الظروف المشابهة تنتج نتائج متشابهة فقد حدث في افريقيا مثلما حدث في أوروبا الشرقية ، حيث استولى الرجال الاقوياء على السلطة وانفردوا بها بينما تفشى الفساد كما يتفشى الوباء ، وحلت القوة محل الاخوة والمساواة والزمانة ، واستخدم العنف بدلا من الاقتناع . واتضح بعد ذلك كله أن هذه الطريقة لحل المشكلة الوطنية ليست هى القادرة على حل المشكلة الاجتماعية ، وأنه لا مجال للاصلاح الا بالثورة التى يمكن أن تحقق وحدها الوعود التى كان يرجى تحقيقها من الحصول على الحرية من المستعمر . وليس من شك في أن فوائد الاستقلال كانت حقيقية وعديدة ، وتم تقدم لا ينكر في السنوات الاخيرة ولكنها كانت أيضا سنوات دفع ثمن الاستقلال . فقد أعقب الاستقلال عدم استقرار في نظم الحكم داخل الدولة الافريقية . اذ ثارت اضطرابات وانشئت برلمانات ثم حلت وجاء غيرها ، وسادت حركات عنف وخداع سياسى ، واعتلى السلطة أشخاص من أقصى اليمين الى أقصى الشمال . ولم ينخلع النفوذ الاجنبى عن هذه الدول بل ظل قويا . اذ احتفظت باريس مثلا بنفوذ قوى على مستعمراتها السابقة . وكما احتفظت انجلترا بمثل هذا النفوذ على ما كان لها من مستعمرات في افريقيا . ثم دخل الى القارة أيضا نفوذ الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى وساهم ذلك كله في عدم استقرار نظم الحكم في الدول الافريقية . اذ كثرت الانقلابات العسكرية واستولى

إن يُعيد صياغة اساليبه المتباينة فى وحدة وعمل مشترك وكما قال بعض القادة الإفارقة ، فإن كل قراراتهم حياة العامة يجب أن يشترك فيه الناس من القاعدة ، مرحلة تلو مرحلة ، ومستوى يليه مستوى أعلى فى ظل نظام ديمقراطي حقيقي . كان يبدأ من القرية للمقاطعة ، ومن المقاطعة للأقليم ، ومن الأقليم للحكومة المركزية . وسوف يكون التنوع الكبير فى الثقافة الأفريقية مصدرا للقوة وليس مصدرا للضعف ، ومثل هذا الاتجاه يشاهد حاليا فى بعض الجمهوريات الأفريقية ، وتدور حوله مناقشات السانسة والطلاب فى كثير من الدول الأفريقية . وهو الاتجاه الذى سيحكم المستقبل ويقدم حلولاً حقيقية للمشاكل .

أسفل ، وليس من أسفل إلى القمة وإن يكون للمشكلة الاجتماعية الأولوية على المشكلة الوطنية واذ يجب أن تبدأ تلك الدول من الاحتياجات الحقيقية والمباشرة للناس فى القاعدة وحاجاتهم إلى الهيمنة على مجتمعاتهم الخاصة ، ونحاجتهم إلى كيفية استخدام هذه الهيمنة ، ودفع عجلة تقدم الحياة ، وحصولهم على الوسائل التي تكفل تحقيق هذا التقدم . وحيث حصلت كل جماعة على الوسائل التي تدير بها شئونها المحلية وفهمت مصالحها المحلية ، فإنه يكون من الممكن عندئذ جذبها إلى المجتمع الأكبر سواء كان هو الحي أو المجتمع المحلي أو الدولة أو فى كلمة واحدة الأمة nation . وهنا يمكن لكل الشعب

العدد التالى من المجلد

العدد الثانى - المجلد الحادى عشر
يوليو - اغسطس - سبتمبر
قسم خاص عن
الاتصال
بالإضافة الى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريال
السعودية	٥	ريال
البحرين	٤٠٠	فلس
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
اليمن الشمالية	٤٠٠	ريال
العراق	٣٠٠	فلس
لبنان	٢٠٠	ليرة
الأردن	٢٥٠	فلس
سوريا	٣	ليرة
المتاهرة	٢٥٠	ملياً
السودان	٢٥٠	ملياً
ليبيا	٣٥	قرشا
مستقط	٤٠٠	باي
الجزائر	٥	رناير
تونس	٥٠٠	مليم
المغرب	٥	درهم

الاشتراكات

لاشتراك في المجلة تكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص.ب. ٤٢٢٨ بيروت